UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

http://www.archive.org/details/revuephilosophiq78pariuoft

Revue
Philosophique

De la France et de l'Étranger

COULOMMIERS
IMPRIMERIE PAUL BRODARD.

Revue Philosophique

de la France et de l'Étranger

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

TRENTE-NEUVIÈME ANNÉE

LXXVIII

(JUILLET A DÉCEMBRE 1914)

140699
17/11/16.

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, boulevard Saint-Germain, PARIS

IV

B
2
R4
t.78

Autour du Sens Musculaire

Cet article ne prétend nullement résoudre la question philosophique ou psychologique de ce qu'on appelle généralement le sens musculaire ; il apporte seulement, pour mieux déterminer la position psychologique du problème, les résultats d'une enquête auprès de quelques professeurs de gymnastique. La confusion de ce problème m'a paru diminuer un peu en l'abordant par son côté réaliste et pratique, comme l'abordent tous ceux dont la profession est précisément de réaliser des mouvements en tant que mouvements. Eux, n'observent les sensations musculaires ni dans leurs origines ni dans leurs causes; ils ne regardent que les résultats objectifs et immédiats, ce qu'ils font sans errer, parce que l'exacte réalisation d'un mouvement n'admet aucune erreur, même minime, dans les données sensorielles qui lui servent de directrices. Le philosophe étudiant le sens du mouvement, peut s'illusionner sur ses données de conscience : son erreur ne faussera que ses théories; mais dans l'appréciation de ses sensations de mouvement, le gymnaste ne peut se tromper sans que se manifeste immédiatement cette erreur dans l'exercice qu'il veut exécuter.

Aborder ce problème par son côté pratique, c'est relier l'observation du sens musculaire aux réalisations plutôt qu'aux raisonnements. Par bien des côtés, n'est-ce pas la méthode même de l'enfant pour s'apprendre à soi-même les mouvements dont il a besoin? Cette forme d'introspection nous ramène par conséquent à l'époque primitive où nous n'avions encore guère de conscience claire; elle permet d'étudier la facture de nos mouvements à la fois dans et du côté de leurs sensations, dans et par leur exécution : elle porte en elle-même son contrôle, qui lui vient de sa réalisation extérieure; c'est une forme d'expérimentation complète, qui saisit presqu'au vol le document, le fait psychologique naissant : seule façon de le voir à peu près tel qu'il est. Ajoutons que cette façon d'aborder le

problème le rapproche de ce qu'il était au XVIIIe siècle, surtout avant les conceptions de Biran.

Quand un philosophe, à la conscience subtile et délicate, s'interroge soi-même sur les sensations obscures et profondes de ses mouvements, il se replie l'attention vers son intelligence plutôt que sur la réalisation des mouvements. Malgré lui, cette attention monte alors peu à peu, des obscures régions de nos organes de mouvement vers celles où sont leurs origines volontaires : à ces hauteurs, on croit toujours trouver plus de clarté. Mais, en se transposant ainsi dans le domaine de l'intellectualisme, le problème psychologique est devenu philosophique : on a, sous prétexe de mieux voir nos mouvements, quitté le lieu même où nous les réalisons, pour ne considérer que leur idée. Transposition d'autant plus dangereuse que cette généralisation intellectuelle, où l'on se réfugie pour ce travail d'observation, n'a presque pas de prise sur les éléments propres de nos états de mouvements. Dans ces états le passage d'un à l'autre se fait surtout par des associations de sensations qui paraissent libres de toute image mentale (au sens habituel de ce mot).

Ainsi, le domaine des mouvements reste en marge de nos procédés habituels de pensée consciente : aussi bien, quels sont les points communs entre notre façon d'exécuter un mouvement nouveau et celle de solutionner un problème mécanique ou algébrique?

Le gymnaste, lui, ne se pique pas d'intellectualiser ses sensations motrices : il ne s'attache qu'à la façon dont il les réalise. Éloigné de toute considération théorique, il n'observe ses sensations qu'en tant que liées au mouvement qui les engendre ou qu'elles engendrent, et comme l'ouvrier à pied d'œuvre, il mesure la valeur de ces sensations à la précision qu'elles donnent à sa propre activité motrice. Il peut, par là, nous découvrir ce que le philosophe cherche et qui est précisément le propre du sens musculaire. Par habitude de généraliser ou abstraire, le philosophe sort du cercle de ces recherches; le gymnaste refuse de sortir du réel et du concret et s'enferme dans ses données sensorielles qu'il ne peut ni briser ni enfreindre. S'il pense en agissant, c'est par substitution et non par généralisation : il s'efforce, par une sorte d'intuition, de voir sans les disjoindre, ses sensations et ses mouvements conjugués ensemble ; il conserve ainsi, comme l'animal, le jeu spontané

de son activité par la coaptation pratique et par la fusion réelle des éléments objectifs et des subjectifs. En d'autres termes, il laisse à son observation subjective tous ses liens avec la réalité objective, c'est pourquoi dans cette question si difficile précisément parce qu'elle est primitive il réalise la perfection de l'observation mentale. Ses réponses aux questions de psychologie seront sans doute moins claires et surtout moins étendues que celles du philosophe : elles n'en sont que plus précieuses, précisément parce que sa tournure d'esprit et la forme de son activité nous obligeront, pour le comprendre, à lui poser le problème du sens musculaire autrement que sous la forme abstraite.

Telles qu'il les décrit, les sensations du gymnaste apparaissent, dans leur fond, leur forme, et leur valeur relative, dans leurs relations les unes par rapport aux autres, très différentes de ces sensations générales et uniformes qu'on a l'habitude de cataloguer comme sens musculaire : très variables aussi d'un individu à l'autre. Il me semble cependant devoir préférer à l'uniformité générale de la description philosophique, cette diversité individuelle des descriptions prises sur le vif : elle est plus près de la nature, c'est un fait plus précis, un document plus réel.

Que nous apprennent ces documents sur les vieilles questions du sens musculaire? C'est ce que je voudrais rechercher ici.

Mais avant d'aborder cette question, précisons-la un peu, pour mieux déterminer la position du problème.

I

Les théories et les descriptions du sens musculaire ont souvent varié. Je ne veux rappeler ici ni ces variations, ni les flottements de ce problème, qui tiennent à des causes multiples, et surtout à l'absence de ces classifications psychologiques qu'exigeraient depuis longtemps les transformations de la psychologie contemporaine et son agrégation aux sciences naturelles dont elle emploie l'outillage. En adoptant leur méthode pour ses recherches, la psychologie s'est-elle assez préoccupé d'esquisser (au moins par quelques jalons) ces séries de classifications sans lesquelles nulle science naturelle ne peut organiser ses recherches? Galton avait montré

la voie : mais le résultat lumineux de sa classification des imageries mentales est resté un fait presque isolé. Est-on vraiment sorti du vieux cadre psychologique des Écossais? C'est peut-être pour lui être resté trop fidèles que les discussions sur les sensations connexes à nos mouvements aboutissent presque toujours à une impasse.

1° Une première cause d'erreur résulte de vouloir étudier nos sensations de mouvements par les procédés et la méthode appliqués à nos autres sensations.

Elles sont un groupe à part, distinct de celui des cinq sensations objectives. Sans doute, leur surface extérieure, celle que nous montre le premier examen de conscience, n'est souvent qu'un mélange d'éléments apportés par d'autres sensations sous lesquelles se cache l'élément propre du sens musculaire. Pour le voir lui-même, il faut d'abord écarter cette enveloppe et ramener ces accessoires à leur juste valeur. Une sensation motrice résume les impressions d'un sens imparfaitement différencié, le moins spécifique de notre organisation sensorielle; elle correspond à une sensibilité « antérieure à l'époque où notre organisation s'est différenciée en partie cuticulaire permanente et en partie profonde, en partie contractile active et en partie passive, et où les sensibilités partielles [spécifiques] se sont développées ou précisées pour acquérir enfin le degré le plus élevé de perfectionnement »[1].

Tout ce côté de nos sensations de mouvements, organisé antérieurement à notre mode de conscience actuel, échappe par conséquent à la technique ordinaire de notre introspection; ou plutôt il relève d'une forme d'instrospection rudimentaire et primitive, voisine de celle de l'animal; les réflexes liés à ces états naissants de conscience sont presque le tout des mouvements primitifs, et ces premiers mouvements, devenus fondamentaux, conservent encore, en restant à la base de nos mouvements volontaires, une bonne partie de ce rôle primordial. Et tout cela représente un monde à part, très différent des sensations visuelles, auditives ou autres que nous utilisons pour nos pensées, un domaine aussi étendu à lui seul que tous les autres, ni moins intéressant à fouiller ni moins riche en découvertes à faire; mais son étude est plus difficile,

1. H. Beaunis, *les Sensations internes*, F. Alcan, 1889, p. 134.

peut-être parce que les différences d'un individu à l'autre, y sont plus accentuées.

Pour toutes nos autres sensations, l'obligation de se conformer aux exigences objectives de la vie en commun et de se plier à une organisation sociale déterminée, atténue peu à peu les différences sensorielles qui nous distinguent les uns des autres : un myope qui veut vivre en société est obligé de corriger sa myopie, un sourd d'apprendre les signes, etc., sans quoi il reste hors des cadres sociaux. Mais nos sensations de mouvement ne relevant guère que de nous, échappent en partie à ces nécessités de l'ambiance sociale qui ramène les autres sensations à la commune mesure de la moyenne sociale et les rend uniformes chez les adultes que nous sommes.

Ainsi les sensations motrices chez les adultes que nous sommes subissent peu, pratiquement, l'influence du milieu social. Quand nous voulons les étudier théoriquement par l'introspection, elles n'arrivent à notre conscience qu'après avoir traversé toutes les couches qui vont du réflexe au mouvement voulu ; durant ce trajet, elles sont enveloppées et voilées, déformées, par tout un apport de sensations supérieures; par les interpolations de la vue, du toucher, etc. Notre attention va d'abord à ces éléments surajoutés parce que l'adulte s'est habitué à traiter uniformément et de la même manière ses sensations profondes devenues automatiques et celles des autres sens. Au contraire, les professionnels des exercices musculaires, pour garder pures de tous ces mélanges leurs sensations de mouvements dont ils ont constamment à se servir à l'état naissant, conservent une cognition efficace (sinon claire) de tous ces états sensoriels de mouvements, depuis les réflexes profonds jusqu'aux cimes des éléments volontaires. Leur métier les oblige à s'observer pratiquement sous ce rapport, à renouveler leurs sensations par l'exercice et à les entretenir dans cet état naissant (*genuine*) par un apport constant de nouveaux éléments réels. Un gymnaste qui se perdrait dans les idées générales des mouvements deviendrait incapable de les exécuter.

Ajoutons que nos sensations de mouvement, comme les autres, naissent, évoluent ou meurent; mais cette évolution n'est pas comme pour les autres sensations, un perpétuel passage du concret actuel au général plus ou moins dégagé du présent. Elle suit

ses lois propres, lesquelles ont peu d'analogie avec celles des autres sensations que le jeu naturel de notre activité mentale transforme sans cesse en images, pour les généraliser ensuite; leur organisation, comme le calcul des animaux (pour ne parler ici ni d'images, ni d'idées) semble évoluer à part de tout le reste de notre vie mentale supérieure, et d'après des lois spéciales.

2° Quelles représentations donnent à la conscience des sensations restées ainsi connexes à nos mouvements? L'introspection saisit-elle — après, avant ou pendant nos mouvements — quelque chose d'analogue à une image mentale des états ou des étapes de ce mouvement? Autant de questions, que l'on a voulu considérer comme résolues, et qui restent à peu près entières.

On ne peut comprendre l'organisation et l'habitude de la marche chez l'adulte sans un effort d'observation rétrospective sur ses origines et son développement chez l'enfant : pour les mêmes raisons on ne pourra expliquer à fond l'état naturel du sens musculaire chez l'adulte, qu'après en avoir cherché l'origine, étudié l'évolution chez l'enfant. Ici, plus encore que pour les autres questions, la psychologie infantile reste l'introduction nécessaire à l'interprétation complète des documents recueillis chez l'adulte.

A un examen superficiel, nos sensations de mouvements paraissent très simples, parce que très obscures; quand on veut les analyser, on les trouve très complexes, non seulement à cause des apports étrangers mentionnés plus haut, mais aussi en elles-mêmes et dans leur constitution propre. C'est que, dans la profondeur des tissus, un grand nombre d'actions et d'états s'unissent et se fondent pour produire ces sensations comme leur résultante : tonus, innervation, circulation sanguine révélée par les vasomoteurs; variations de la nutrition et des pressions atmosphériques, sans compter les autres sensations cutanées. Tout cela forme dans les tissus le substrat des impressions connexes à nos mouvements, comme les réflexes les plus profonds en forment, au point de vue fonctionnel, la base primitive.

Il faudrait descendre jusqu'à ces éléments profonds pour dégager les données premières de ces sensations, comme il faudrait aller jusqu'au rythme de certaines fonctions pour dégager l'origine et le secret de l'organisation de nos mouvements.

Ceux qui analysaient nos mouvements, au XVIIIe siècle, décrivaient, à leur point de départ, ces modifications profondes qu'ils appelaient des mouvements vitaux. C'était descendre aux sources, au lieu de séparer, comme on le fait aujourd'hui, la face organique et profonde de nos mouvements de leur côté extérieur et visible. Cette face profonde, saurions-nous la voir en nous par l'introspection? Quoiqu'il en soit, c'est elle que nos sensations de mouvement reflètent dans notre conscience comme une résultante, sans doute au même titre que la résultante des sensations de déplacement. Henri Beaunis, qui fut des premiers à reprendre ce point de vue dans ses *Sensations Internes*, fait remonter leur source première jusqu'à ces impressions intimes que déterminent en nous certaines modifications de nos tissus : conception étendue, depuis, aux modifications glandulaires par ceux qui relient actuellement les variations du tonus musculaire à celles des sécrétions endocrines. Le même auteur signale aussi le rôle, dans ces sensations, des déplacements de la masse sanguine : mais il se borne à une mention brève, au lieu de pousser l'analyse jusqu'aux variations de la vaso-constriction et de la vaso-dilatation, où se trouve probablement le fond de la question[1].

Quoi qu'il en soit, nos sensations de mouvements, par un de leurs côtés, reflètent, dans notre conscience, ces modifications profondes des tissus et des fonctions organiques que nous rendent insensibles, toutes fois qu'elles ne dépassent pas certaines limites, notre automatisme vital et la prédominance de nos sensations supérieures.

Par un autre côté, elles sont reliées au monde des sensations supérieures et participent à leurs formes. Cette partie consciente que les philosophes cataloguent encore sous le nom générique et très vague de sensations musculaires, est formée de multiples éléments polymorphes et dissemblables. C'est avant tout, selon le mot de Claparède, un *complexus* de sensations articulaires, tendineuses, osseuses, musculaires, cutanées, etc.; de sensations d'équilibre, de déplacement, d'orientation, etc. Pour bien connaître cet ensemble,

1. Cf. H. Beaunis, *Sensations internes* (Ch. IX : *Sensations musculaires : rôle des sensations provenant du déplacement du sang*). H. Beaunis admet des sensations très nettes dues à l'augmentation de tension du sang dans les diverses parties du corps : il les rapproche des mouvements de déplacement de la masse sanguine, et conclut (trop brusquement, semble-t-il) que « ces sensations ne paraissent jouer aucun rôle dans nos sensations de mouvement », p. 89.

il faudrait décomposer à tour de rôle chacun de ces éléments en ses sensations propres, de façon à retrouver ainsi tout ce qui a été successivement rajouté aux impressions primitives et aux réflexes qui en font l'origine.

Dans nos sensations de la vue, de l'ouïe, etc., seule la résultante de l'ensemble nous touche; la connaissance des composantes qui sont à leur base, celle des impressions primitives et immédiatement organiques d'où sortira la synthèse de vision, nous importent peu. Au contraire, dans nos sensations de mouvements, ce sont précisément ces données immédiates des organes qui règlent nos actes, c'est sur elles, par conséquent, que nous appliquons l'attention, mais sans aller jusqu'à cette connaissance claire qui caractérise nos sensations visuelles ou autres, et que nous transformons ensuite en images. En d'autres termes, dans nos sensations supérieures, l'attention est tournée vers le dehors, vers la résultante synthétique et objective des éléments primitifs, parce que tout y converge vers l'unité objective de la perception; au contraire, dans les sensations connexes aux mouvements cette attention fixe directement les éléments sensoriels internes, les modifications physiologiques liées aux différents états de mouvements, parce que tout y converge vers la réalisation motrice, et non sur l'expression perceptive de ces modifications.

3° Une fois dégagés par l'analyse ces divers éléments de nos sensations de mouvements, l'étude du sens musculaire doit rechercher comment et pourquoi ils varient d'un individu à l'autre et déterminer leur construction chez chacun de nous.

Chacun construit à sa façon ses sensations motrices. Même si l'état sensoriel lié aux mouvements était semblable pour tous, les divers éléments de ce complexus, leurs dispositions les uns par rapport aux autres dans l'état de synthèse que nous en avons fait, bref, la sensation ou la cognition qui en résulte, varieront d'un individu à l'autre et sous des influences personnelles qui sont encore à dégager. Les sensations articulaires dominent tout chez les uns; chez les autres, ce sont les sensations tendineuses ou cutanés; chez d'autres, celles d'équilibre. Tel d'entre nous diminue ou même supprime le rôle de certaines sensations, pour concentrer son attention sur d'autres qui, de ce fait, grandissent et prennent un

rôle prépondérant. Divergences et variations personnelles, dira-t-on; sans doute, mais qui expliquent bien des discussions où chacun, de la meilleure foi du monde, s'efforce d'imposer aux autres comme théorie générale ce que, dans son auto-observation, lui révèle sa conscience.

Peut-être, en dernière analyse, faut-il chercher au fond de tout cela une sorte de sensation ou d'expression organique du temps et de la succession, analogue au rythme physiologique; et aussi des sensations et des réflexes en mélange sous la forme que Biran laisse entrevoir, lorsqu'il parle d'aller chercher ce sens jusqu'aux profondeurs[1] de l'instinct. Là on trouverait sans doute, liées à nos états vaso-moteurs, les causes de ce caractère individuel du sens des mouvements. Mais on ne peut guère descendre plus loin que ces bases organiques, d'où chacun de nous, selon sa façon de construire son sens musculaire, remonte d'âge en âge ou de réflexe en réflexe, jusqu'aux sommets de la motilité volontaire.

A ce sommet, où sa volonté est claire et consciente, chacun aussi déchiffre à sa manière les éléments de ses mouvements et réalise à sa manière les étapes pour les exécuter. Cette réalisation consiste-t-elle à refaire en sens inverse le chemin parcouru pour s'élever de l'inconscient à la sensation? En ce cas, de même que la construction des sensations de mouvement n'a pas été la même, leur mode de réalisation variera d'un individu à l'autre.

Quand Antoine Petit et ses élèves ont cherché à mettre en lumière les principes de la mécanique animale (c'est-à-dire les lois d'actions de nos forces de vivant) ils se sont attachés à déterminer les conditions d'équilibre des divers leviers osseux les uns au-dessus des autres et les uns par rapport aux autres; à calculer la force développée par les muscles insérés sur les os considérés comme des bras de leviers: à déterminer aux articulations la forme et le jeu des surfaces de révolution : bref, ils ont ramené à des notions de statique et de dynamique nos diverses aptitudes à des mouvements. Leurs calculs, est-il besoin de le souligner, devaient être avant tout réalistes, puisqu'il s'agissait d'arriver à des points de repère objectifs et précis pour corriger des difformités, ramener à la normale des attitudes anormales, ou analyser des facteurs de

1. Maine de Biran, *Mém. s. l'Infl. de l'Habitude* (Ch. I, I), an XI.

mouvements. Pour cela il leur fallait déterminer de l'extérieur, et comme objectivement, les forces en action, les résistances à vaincre, etc. ; tout en se préoccupant des détails individuels, ils ne pouvaient voir les problèmes de mécanique humaine autrement que sous une forme approximative.

Au lieu de formules générales, le gymnaste, pour des mouvements qui nécessitent une précision absolue, possède des sensations qui doivent, elles aussi, être d'une absolue précision, puisqu'elles doivent le guider dans la direction des révolutions de surfaces articulaires, des mobilisations respectives de leviers osseux, des applications de force musculaire à ces leviers, etc. Mais combien ici les procédés subjectifs de connaissance sont différents de ceux de l'analyse mécanique et objective; combien aussi sont-ils plus précis, plus réels, plus naturels, plus spontanés ou plus instinctifs.

On ne saurait cependant assimiler les états de conscience qui, chez le gymnaste, correspondent à ses mouvements, aux états d'introspection du psychologue qui étudie en général, même sur lui, des sensations de mouvements quelconques. Cette étude théorique, trop souvent n'atteint que des formes ou des apparences de mouvements qui ne sont pas réels parce qu'il n'a réalisé, pour l'observer, qu'une partie de ce mouvement, un mouvement vide et sans but. C'est comme certaines études théoriques sur la mémoire où les exercices de mémorisation ne rappellent que de loin notre habituelle façon de faire usage de notre mémoire. Dans cette situation, le psychologue observant son sens musculaire occupe le stade intermédiare entre les théoriciens du mouvement et les réalisateurs des exercices physiques.

Toute étude des sensations de mouvements qui néglige les caractères objectifs de leur réalisation délaisse par là même l'élément fondamental et caractéristique du sens musculaire. Examinons, comme exemple, ce qui se passe en nous pour atteindre une clef de levier en se haussant sur la pointe des pieds. Il faut d'abord s'affermir en un certain état d'équilibre dont nous avons une sensation vague dans l'ensemble et plus précise en certains points de notre organisme, particulièrement aux endroits où une certaine position doit être maintenue pour assurer l'équilibre (les orteils posant sur le sol, etc.). Sauf en ces points critiques, nos sensations sont très

vagues, en quelque sorte, à la périphérie : comme sont vagues les sensations visuelles éloignées du point central de la vision. Une fois ainsi réalisés, par certaines immobilisations localisées, l'équilibre et la stabilité générale du corps ; une fois mise en point d'appui la partie du tronc où se localisera le centre de mouvements de l'épaule et du bras, il faudra, pour porter la main au levier, réaliser une autre série de mobilisations respectives dont la précision s'accentuera à mesure que nous approcherons de l'acte d'application des doigts sur le levier. A ce point, la précision des sensations de mouvements devra devenir d'autant plus parfaite que le mouvement sera plus précis. Dans l'opération de la cataracte, certains mouvements des doigts exigent une précision de fractions de millimètre.

La précision de toutes ces adaptations musculaires et tendineuses, des sensations articulaires et osseuses qui s'accordent avec elles et à ces mouvements, dépend de la précision même des divers états de conscience dont chacun de nous forme son *complexus* (conscient plus ou moins) qui lui traduit ses sensations de mouvements. En d'autres termes, tant vaut notre sens musculaire, tant vaudra la réalisation du mouvement que nous voulons exécuter.

Ce sens fait le pont, il est notre intermédiaire entre l'idée (ou soi-disant telle) d'un mouvement et son exécution ; ou inversement entre les mouvements que nous exécutons et la trace qui nous en reste en souvenir. Il se constitue donc d'états intermédiaires entre cette idée dégagée des réflexes et les réflexes dont les traces ne se transforment pas encore en idée de mouvement.

Ne le regardons ni du côté de l'idée ni du côté du réflexe, mais en lui-même, en tant qu'état intermédiaire.

II

Ce qui précède n'avait d'autre but que de délimiter le terrain de nos sensations de mouvements, de marquer nettement leur place parmi les autres et d'en dégager un peu les origines. Entrons maintenant, par l'observation directe, dans la réalité des faits.

Tous les professionnels du mouvement connaissent l'obligation, pour préciser et guider certaines contractions musculaires, de s'ausculter soi-mêmes dans son organisme avant, pendant et après le

mouvement, les plus légères erreurs pouvant fausser tout dans un exercice musculaire comme dans un texte étranger. Aussi, beaucoup plus qu'on ne croit, ils pratiquent le socratique « connais-toi » d'Amoros : psychologie réaliste et spontanée, rarement exposée dans les livres, mais sans laquelle nul ne se voit tel qu'il est. C'est à ces professionnels qu'il faut, si l'on veut s'orienter dans le sens musculaire, demander de traduire et d'expliquer leurs sensations personnelles; pour moins compréhensives ou moins complètes que soient leurs réponses, elles n'en apportent pas moins une documentation plus spontanée, plus réelle et peut-être moins factice que les réponses d'un psychologue de profession. Mon rôle s'est borné à les interroger sur leurs sensations éprouvées au cours d'un exercice défini; à leur faire préciser les réponses touchant au sujet de ces recherches, à ramener vers le point à éclaircir, dès qu'on s'en écartait, et à les forcer en quelque sorte, sous la poussée des questions, à exprimer spontanément, parfois à leur insu, tout ce qu'ils savent, tout ce qu'ils avaient observé par l'étude de soi-même ou des autres.

Des quatre groupes de réponses[1] ainsi recueillies, chacun reflète une manière propre et personnelle de concevoir, préparer et réaliser l'exécution d'un mouvement. Elles offrent des analogies sur bien des points, mais ne sont pas superposables, exprimant chacune une individualité motrice ou organique différente de celle du voisin; c'est seulement après avoir dégagé cette individualité que j'ai pu formuler les conclusions de cette étude.

Le premier gymnaste (Obs. I) est un praticien habile, sûr de son métier, et qui discerne exactement jusqu'où va la clarté de son introspection, où elle s'arrête : qualité que les psychologues apprécieront. Son regard de conscience cesse au point où se fait pour lui le passage du conscient au réflexe ou à l'instinctif : arrivé là, il déclare ne plus voir clair; tout en comprenant fort bien où tendent mes questions, tout en *sentant* là quelque chose, il ne peut l'exprimer : réponse préférable à un verbiage imaginaire et fantaisiste.

L'observation II est celle d'un professeur qui a quinze ans de

1. Je dois ici remercier très sincèrement de l'obligeance avec laquelle ont accepté d'être ainsi questionnés à maintes reprises et parfois très longuement MM. G. Racine, E. Deriaz, P. Payssé, S. Maucurier, et mon confrère le Dr Fabre. Ils ont été pour moi de véritables collaborateurs.

métier : gymnaste, acrobate, champion, lauréat des jeux olympiques, etc., il a pratiqué tous les modes d'exercices. Peut-être à cause de son acrobatisme, les sensations d'équilibre et de rythme sont pour lui comme deux pôles entre lesquels il se meut.

Dans la IIIe série de réponses, les vues d'ensemble sont plus larges : on voit s'ébaucher une classification des diverses formes de personnalités motrices; on entrevoit les étapes suivies de la conception d'un mouvement à sa réalisation. La pratique de l'enseignement, l'habitude d'observer et de guider les débutants ont affiné singulièrement la réunion de ce sens objectif et de cette analyse subjective qui sont le propre du bon gymnaste.

Un lutteur m'a fourni la quatrième série de réponses; son habileté d'athlète est bien connue des hommes de sports : on verra comment son intelligence lui sert à tirer parti de sa force, parce qu'il sait observer le mécanisme moteur de son organisme et les rouages nerveux qui l'actionnent. Le plus risqué des tours de force lui apparaît, d'abord, comme un véritable problème à résoudre, dont les données sont d'un côté la résistance extérieure, exactement appréciée, d'un objet; de l'autre, la mise en œuvre subjective des forces dont il dispose pour vaincre cette résistance. Ses observations sur le rôle des états de rêve dans l'élaboration ou la découverte de ses exercices les plus difficiles, montre quels services rend au gymnaste l'esprit de finesse : c'est en même temps une précieuse contribution à la psychologie du rêve[1].

De cet ensemble de documents dégageons d'abord deux constatations préliminaires :

1° Avant tout, ces réponses montrent combien varient d'un individu à l'autre, selon l'âge, l'éducation, et le degré de développement neuro-musculaire, ces sensations motrices que nous considérons si volontiers comme toutes uniformes. On aurait bien éclairci la question du sens musculaire, si l'on avait depuis longtemps sérié différents sujets dans une classification morphologique et philogénétique établie selon les caractères distinctifs de leur motilité, comme on classe les formes d'imaginations selon les dominantes de notre imagerie mentale. Au bas de l'échelle, certains adultes

1. On trouvera, page X l'une de ces observations, et dans le texte de cette étude, diverses citations des autres.

nous apparaîtraient alors comme de véritables arriérés du système neuro-musculaire : leur motricité reste réduite, moins la souplesse, à des mouvements rudimentaires et enfantins; d'autres sont incomplets, parce que, régulièrement développés pour certains exercices, ils sont devenus incapables, par une sorte d'anomalie de croissance, d'en apprendre d'autres, et manquent précisément de cette culture générale du système musculaire rendant le bon gymnaste apte à n'importe quelle profession manuelle : et ainsi pour quantité d'autres types intermédiaires.

Pourquoi tant de différences personnelles dans un sens qui nous paraît, à première vue, si simple et si uniforme? C'est que ces sensations de mouvements, qui, primitives et par conséquent fort obscures, nous apparaissent volontiers comme une masse indistincte et sans détails, offrent, en fait, une gamme peut-être plus étendue que celle de n'importe quel autre sens : une étude de Mme Marie Jaëll le laisse entrevoir[1]. Entre les mouvements rudimentaires et par réflexes du nourrison et les plus difficiles de nos actes musculaires s'étagent toutes les formes d'activité motrice dont le développement réalise l'éducation motrice de l'enfant : à moins que certaines catégories de mouvements ne restent, au cours de ce développement, rudimentaires et uniformes, comme des territoires cérébraux en friche. Cela arrive chez les incomplets ou les malhabiles, dont le développement neuro-musculaire se continue, mais arrêté d'un côté, si bien qu'il faudrait pour remettre en valeur ces régions motrices, redescendre au point où leur croissance a cessé, et parfois jusqu'aux réflexes qui leur servent de base : retour en arrière d'autant plus difficile que le sujet est plus âgé; parfois même impossible, quand il est trop loin de l'instinct.

Voilà pour les degrés inférieurs; au sommet nous trouverions au contraire des sortes de prodiges du muscle dont la motricité s'est pleinement et complètement développée, et pour qui tous les mouvements sont clairs, grâce au parfait fonctionnement de leur machine dans tous les exercices physiques. Leurs jeux d'enfants, l'imagination de l'adolescence ou leur expérience d'adultes leur ont donné les sensations et la conscience de tous les modes d'action dont ils sont capables, de tous les éléments moteurs qui leur peuvent

1. Marie Jaëll. *La Résonance du toucher et la Topographie des pulpes*, F. Alcan, 1912.

composer de nouveaux actes musculaires. Dans leur système moteur, rien ne leur est obscur, grâce à une sorte d'intuition de la musculature et de l'équilibre, réglée par l'expérience. Certains d'entre eux devinent peut-être plus qu'ils n'associent ou ne combinent : leurs exercices sont des œuvres d'art, de poètes, de créateurs.

Tout cet aperçu n'est pas même une ébauche de classification ; il montre seulement que c'est reculer la solution des obscurités du sens musculaire que de généraliser des observations personnelles, à la mode de Biran, au lieu de se borner à mettre en ordre des documents peut-être disparates mais recueillis, selon la méthode des sciences naturelles, partout où on les rencontre. Il n'existe pas qu'un seul type de sens musculaire : il en existe au contraire des formes très différentes et très variées, parce qu'il existe différents types de systèmes squelettiques et moteurs, et aussi différentes formules mentales et différentes manières de s'en servir, selon l'âge, le degré d'évolution personnelle...

2° D'autres causes encore font varier d'un individu à l'autre nos sensations de mouvements.

Nos sensations visuelles (sans rien dire des perceptions) varient en fonction de la distance, de la grandeur, de la couleur de l'objet qui impressionne la rétine et aussi pour d'autres raisons subjectives. Pour des raisons analogues, nos sensations de mouvements varient d'abord selon leurs composantes internes (ton permanent et disposition actuelle des muscles, valeur des leviers, état général de l'organisme, etc.); ensuite et aussi selon la valeur objective du point d'appui extérieur du mouvement, selon le point d'appui initial de nos contractions musculaires et de notre prise d'équilibre qui est à peu près ce que les mécanistes du XVIIIe siècle appelaient un centre de mouvements ; selon le lieu de l'organisme qui sert de point de départ à toute la série de contractions et de mobilisations osseuses pour réaliser chaque mouvement.

Restons, par exemple, bien d'aplomb sur la plante des pieds, tout le corps portant et s'appuyant sur cette base : le sens de toutes nos actions musculaires, de tous nos équilibres osseux s'orientera en prenant comme point de départ cette base d'appui de la plante

des pieds sur le sol. Tous les segments du squelette sont alors tenus équilibrés en superposition les uns sur les autres, de la tête aux pieds, comme une pile de cylindres ou de cubes dont l'échafaudage ne peut osciller, sans tomber, hors des limites où les maintient l'action compensatrice et antagoniste des muscles. Les sensations révélatrices de ces oscillations réflexes ou voulues, nous permettent de maintenir notre équilibre, c'est-à-dire d'empêcher les os superposés de dépasser les positions hors desquelles la pesanteur les entraînerait malgré nous : mais ces sensations varient avec les oscillations ou la perte de cet équilibre.

En outre, la disposition organique des actes du mouvement s'irradie dans l'organisme comme une onde élargie à partir du point de départ; l'orientation dans la conscience des sensations qui leur correspondent, et par conséquent l'orientation des représentations organiques, varie selon le point d'appui sur lequel nous équilibrons le corps : la plante des pieds sur le sol (station debout) ou la paume des mains (suspension à la barre fixe par exemple) ou un point du corps en mouvement en l'air, comme dans le saut, la plongée, etc.[1]. Notre orientation la plus naturelle et la plus aisée prend son point de départ sur la plante des pieds, et correspond à la station droite ou à la marche. Pour orienter nos contractions musculaires et nos mobilisations osseuses en partant au contraire de la paume des mains, il faut une éducation, dont certaines personnes restent incapables soit qu'elles aient passé l'âge, soit faute d'intelligence organique.

*
* *

Examinons maintenant quelques cas particuliers.

I. — *Formations des sensations de mouvements.*

Très obscures à leur début, ces sensations restent très vagues chez les inhabiles, mais chez les autres, elles se précisent et s'éclaircissent à mesure et en même temps que s'adaptent mieux et que deviennent plus claires dans notre conscience les contractions musculaires ou les mobilisations osseuses liées à ces sensations. Celles-ci doivent, chez le gymnaste, atteindre l'absolue précision.

1. Obs. III.

Qu'une sensation ou perception visuelle soit plus ou moins au point, cela importe généralement peu et le cours de notre vie organique, celui de notre vie mentale n'en sont guère troublés : on ne perd pas sa route pour avoir mal regardé un des chênes qui bordent le chemin. Mais, dans les sensations connexes aux divers états d'un exercice d'équilibre, tout doit-être parfaitement au point, sous peine de chute.

Nos sensations de mouvements deviennent plus nettes à mesure qu'un intelligent exercice adapte davantage les mouvements qu'elles accompagnent. Chez les inhabiles ou les inertes, chez les arriérés mentionnés plus haut, elles restent à l'état latent, au point mort.

Ce passage de l'obscurité musculaire à la précision consciente d'une bonne adaptation, semble se faire selon les trois étapes qui correspondent à la prise de possession, par un bon gymnaste, d'un exercice jusqu'alors inconnu.

1° La période des tâtonnements où le gymnaste cherche par essais successifs à réunir et coordonner les éléments dispersés, les étapes disjointes de l'exercice qu'il veut exécuter. Ces atomes du mouvement lui étaient déjà connus : mais noyés dans d'autres exercices d'où il faut d'abord les dégager et les séparer pour en faire une nouvelle synthèse. Dégagés et non synthétisés, ce sont en quelque sorte des éléments vides inutilisables sous cette forme.

Pour dépasser ce premier degré, où rien n'est organisé, il faut être capable d'une vue d'ensemble et d'un acte de synthèse réunissant ensemble tous ces fragments épars et leur donnant l'unité de l'exercice cherché. C'est cet acte que certains sujets sont incapables de réaliser pour des exercices difficiles dont ils ont cependant tous les éléments épars, qui leur sont musculairement possibles, mais qu'ils ne peuvent exécuter, faute de cette faculté de réalisation.

2° Ces premiers pas franchis, la seconde période est celle du réglage ou de la mise au point des différentes contractions musculaires et mobilisations osseuses : après avoir réuni dans l'ordre les différentes phases de l'exercice, il faut, en outre, savoir les faire durer, et les tenir juste. Rien de cela n'est possible si les sensations correspondantes restent incomplètes ou inexactes ; si les divers fragments de l'exercice se développent sans adaptation extérieure et surtout, semble-t-il, si les sensations ne dégagent pas nettement la partie d'elles-mêmes correspondant aux états inhibiteurs durant

cette période de réglage. Le plus difficile, observent les gymnastes de profession, est de garder exacte l'appréciation du temps, c'est-à-dire d'empêcher qu'une série de contractions ne succède trop tôt à une autre. Cette appréciation mentale de la durée paraît bien plus malaisée que celle des contractions musculaires : les débutants ou les maladroits vont toujours trop vite, brûlent les étapes parce qu'ils ne peuvent s'astreindre à une exacte appréciation du temps, ou ne voient pas l'obstacle à franchir.

3° La dernière période est celle de la pleine possession, connexe aux sensations de mouvements et de leur réalisation parfaite dans l'exercice[1].

Le gymnaste se sent alors maître de cet exercice, parce qu'il sent à la fois ses sensations internes claires et précises, et leur adaptation objective exacte, surtout s'il est à l'appareil.

L'automatisme inattentif qui succède à cette prise de possession, est encore une autre forme de sensation que je n'examine pas ici.

Dans le classement que ceci esquisse, on appartient, selon le degré auquel on s'est élevé, au groupe des arriérés, ou à celui des éduqués, ou à l'un des intermédiaires; peut-être, au-dessus trouverions-nous un groupe hors cadre : celui des intuitifs ou créateurs de mouvements nouveaux. On pourra ainsi adopter la classification suivante : les arriérés, qui ne peuvent ni voir clair en leur musculature ni l'adapter au dehors; les instinctifs, qui n'ont pas besoin de comprendre leur musculature pour en réaliser les adaptations; les inductifs, auxquels leur forme de mentalité permet de s'assimiler par l'exécution ces exercices, comme l'élève s'instruit à l'école; les intuitifs qui devinent, en dépassant leur expérience des exercices qu'ils connaissent déjà, ou en s'en dégageant.

II. — *Divers types de sens musculaire.*

Dans cette ascension de l'obscur au clair, certains gymnastes privilégiés passent d'emblée d'une première étape des essais de mouvements à vide, à la parfaite réalisation d'un exercice et à sa

1. Les Goncourt, dans *les Frères Zemganno*, ont bien décrit sous sa forme pratique cette ascension des obscurités du début à la conscience claire du gymnaste maître d'un exercice.

possession pratique, sans avoir à passer par les étapes intermédiaires. Ceux-là ont en quelque sorte le génie des exercices physiques; ils devinent presque avant de l'avoir éprouvée la composition pratique d'un nouvel exercice. Ils discernent d'avance si leur disposition musculaire et squelettique leur permettront de l'exécuter : et ils l'exécutent, s'ils y sont aptes, avant tout apprentissage. J'ai inutilement essayé de juxtaposer et de comparer les résultats de leur introspection à celle de purs arriérés.

Entre les deux, sont ceux qui apprennent un nouvel exercice par des procédés comparables — de très loin — au passage de l'empirisme pur à la notion scientifique, du cas particulier à la loi générale.

Une division générale comprendrait donc : en bas, des arriérés incapables d'exécuter même avec des tâtonnements; à côté d'eux des instinctifs sur lesquels ont peu d'action les procédés ordinaires d'éducation et qui réussissent (sans savoir par quels procédés) à se tirer d'affaire en restant dans l'empirisme le plus concret, allant peut-être « de sensation à sensation »[1] grâce à des associations par contiguité. Au-dessus d'eux seraient les inductifs qui voient plus clair que dans les tâtonnements des deux groupes précédents : ils apprennent leurs nouveaux exercices par une organisation de leurs sensations de mouvements analogue à cette organisation mentale qui nous permet de généraliser. Enfin au-dessus d'eux, hors cadre, seraient les intuitifs. Comme l'artiste dépasse l'érudit, l'intuitif va plus loin que l'inductif, sans éducation, sans avoir besoin de l'imitation.

1° Chez les intuitifs, une sorte de divination ou un reste d'instinct adapte spontanément les contractions musculaires à la réalisation d'exercices qu'ils veulent exécuter : ils ont le génie du mouvement. Il semble que leurs réflexes moteurs, comme chez des instinctifs purs de tout mélange intellectuel, et comme chez l'animal, fonctionnent naturellement à la perfection. Leurs tours de force ou d'adresse, ils les exécutent du premier coup; ils organisent leurs contractions et s'orientent dans le dédale de leurs muscles et de leurs leviers osseux, sans hésitation, sans avoir besoin d'autres points de repères, comme certains calculateurs prodiges se meuvent

1. Cf. Ribot, *la Vie inconsciente et les mouvements*, p. 129, Paris, F. Alcan, 1914.

automatiquement dans leurs nombres. Mais à la différence des instinctifs, ils ne sont pas murés dans cet empirisme ; ils peuvent créer, et dépassent ainsi les inductifs. C'est d'eux que l'on peut dire « .qu'ils ont des organisations de mouvements toutes prêtes, qu'ils sentent ces mouvements possibles pour eux et qu'ils les réussissent tout de suite et sans hésitation : ils trouvent le chemin sans tâtonnement »[1]. Dans un concours, dans une circonstance critique, ce sont ces privilégiés qui se dépassent eux-mêmes, réalisent l'inattendu ou l'inespéré, font plus qu'eux-mêmes et les autres ne les croyaient capables.

2° Les instinctifs forment un groupe assez difficile à décrire. Par leur nature même, les sensations de mouvements restent, chez eux, tout en étant pratiquement précises, obscures et inconscientes. Il semble qu'ils tirent les différentes parties de leurs exercices directement de leur organisme (comme par le fonctionnement d'un système de réflexes), sans recourir, pour se guider, à l'intermédiaire de nos symboles ordinaires de connaissances. Ils construisent un exercice tantôt par des adaptations heureuses, mais aveugles ; tantôt par des séries d'essais patients et répétés. L'habitude de cheminer à tâtons dans les territoires de leur sens musculaire les préserve de l'erreur ; mais aussi cette cécité même les retarde souvent et les prive, en tout cas, de ces vues d'ensemble et de ces schèmes généraux d'où partent les inductifs. L'intuitif va très vite, il est très sûr de lui ; l'instinctif, au contraire, met ordinairement très longtemps pour apprendre.

3° On peut appeler inductif ou éducable celui qui, vers la réalisation d'un exercice, pour débrouiller le vague de ses sensations tendineuses, articulaires, etc., se sert de procédés analogues à ceux qu'emploie l'intelligence humaine pour généraliser ou l'éducateur pour faire passer les connaissances de son intelligence dans celles des élèves. Pour cela, quantité d'intermédiaires font pour ainsi dire le pont entre les régions organiques (lieu du mouvement et source des sensations connexes) et les régions supérieures de l'esprit (où sont centralisées les perceptions de la vision ou d'autres sens) et qui deviennent à cause de cela, le lieu de direction de ses mouvements.

1. Obs. III.

L'inductif représente le type moyen, et probablement le plus commun chez les adultes. Ses sensations motrices ne contiennent pas seulement des éléments venus des mouvements eux-mêmes; elles entrent en sa conscience mélangées de quantité d'autres éléments qui sont précisément ces intermédiaires, dont on a parlé plus haut, très variables d'un individu à l'autre, et qui reflètent à la fois les habitudes mentales et les habitudes organiques de celui qui les voit dans sa conscience.

Ainsi s'expliquerait que, malgré un fond commun d'analogies, les sensations de mouvements présentent parfois d'un individu à l'autre — pour ne pas dire de philosophe à psychologue — tant de différences personnelles. Faut-il chercher ailleurs le pourquoi de tant et de si longues discussions sur notre prétendu sens musculaire?

A un autre point de vue, on devrait encore décrire ici des différences résultant de ce que certains d'entre nous réalisent ce que les gens du métier appellent le type groupé, tandis que d'autres réalisent le type allongé. Mais ce serait entrer dans l'examen des rapports du côté physiologique avec le côté psychologique du sens musculaire, et dépasser les limites que cette étude doit avoir ici.

III. — *Diversité des sensations de mouvements composant les divers types de motricité.*

Comment et par quelles voies, dans le type moyen, descendons-nous des représentations générales et abstraites d'un exercice, à la notion directe des mouvements qui le réalisent et à la sensation immédiate de cette réalisation? Je ne le rechercherai pas, comptant analyser simplement les composantes de ce sens de ses mouvements que chacun de nous possède et dont il se sert pour réaliser ses actes moteurs.

Ce sens varie d'un individu à l'autre selon la façon dont il s'est développé et selon le type physiologique et mental de son possesseur. Les éléments qui le composent sont tantôt dissemblables, tantôt semblables mais presque toujours diversement disposés chez des individus différents, la croissance ou l'éducation les ayant fait varier. — On y trouve, sous des formes et à des degrés divers,

des perceptions visuelles, tactiles; des appréciations de distance, de poids, de résistance, de mobilité; des connaissances empiriques de formes, de souplesse, etc. Tout cela forme l'enveloppe des sensations propres à nos divers états musculaires et articulaires, qu'elles relient, peut-on dire, à des sensations plus générales et plus faciles à intellectualiser.

Les sensations visuelles sont les plus fréquentes : elles interviennent comme une esquisse, comme une image mentale d'un dessin qui n'est pas le dessin réel, parce que malgré tout il lui manque la réalité sensorielle. « Quand je recherche un exercice que j'ai dû faire, mais que je ne me rappelle plus, je pourrais d'abord le dessiner très nettement ou le décrire très nettement au point de vue de l'œil : mais il *manque la différence entre la théorie et la pratique*, l'éducation du muscle n'étant pas faite. Je le décrirai, je l'expliquerai comme si je savais : mais je ne saurais pas, par exemple, le moment précis où il faudrait basculer, la longueur à donner à chaque temps, comment il faut partir, etc[1]. »

Que manque-t-il donc à cette image mentale pour jouer le rôle d'une équivalence mentale du mouvement réel? Il lui manque cette précision de la réalité qu'aucune théorie ne remplace : rémanence d'une expérience antérieure, complétée par l'art de transposer celle-ci pour l'adapter à un autre exercice. « J'ai le jugement des espaces, des formes, des poids, très précis, comme celui des distances que j'ai appris dans ma jeunesse, sur les arbres, en sautant de l'un à l'autre... A mon gymnase, j'ai eu des jeunes gens qui sautaient 20 cm. de plus que moi en longueur; je les ai emmenés au bois de Vincennes et j'ai cherché le long du ruisseau l'endroit où je pourrais sauter à mon maximum. Là, je les ai défiés et j'ai sauté. S. croyait le sauter comme moi, et plus; il s'est reculé, il a pris son élan, mais en arrivant contre, il s'est arrêté au bord, et parce qu'il sentait bien qu'il ne pourrait pas le sauter, et il ne l'a jamais pu. Moi, je l'ai sauté parce que j'avais bien apprécié la distance, je savais que ce n'était pas trop pour moi, que je pourrais le sauter. Et cependant les mêmes élèves ont continué de sauter plus loin que moi au gymnase[2]. » Cet exemple me paraît caractéristique : ce qui manque à S. pour réussir dans des condi-

1. Obs. II.
2. Obs. IV.

tions nouvelles, un saut moins long que ceux dont il est capable dans les conditions du gymnase, ce n'est ni la force musculaire (à l'état latent), ni la capacité de sauter (sous forme vide ou théorique, à l'état de puissance); mais c'est la faculté de transposer à l'expérience future le résultat de son expérience antérieure : c'est-à-dire, quelque étrange que paraisse la comparaison, la double faculté de réaliser une induction et de passer de la théorie à la pratique[1]. Pour autrement parler, S. n'a pas trouvé le moyen pratique de faire le pont entre son expérience musculaire antérieure et la théorie de réaliser des états moteurs correspondant exactement à la valeur du saut demandé : il lui a manqué l'appréciation précise et pratique de la distance à franchir sur laquelle il devrait régler ses contractions musculaires.

Ce qui importe dans cette enveloppe de nos sensations de mouvements, c'est donc moins la perception visuelle comme telle, que sa précision qui, transposée dans le monde des sensations de mouvements, guide vers le but à atteindre et nous met en état de le réaliser.

Ainsi envisagés, ces éléments sont plus que de simples accessoires du sens musculaire; ils lui sont, de par leur précision, nécessaires, quoique surajoutés à sa forme primitive. Ils sont pour ce sens tout interne (dont l'objet propre est dans le dedans de nous-mêmes) un moyen de se dédoubler et de prendre en même temps connaissance des objets extérieurs : de percevoir les conditions objectives du mouvement en même temps que ses conditions intérieures. Grâce à cette précision, ces éléments accessoires au sens musculaire le pénètrent comme une partie intégrante et nécessaire à son activité. Tant qu'ils ne sont pas d'une absolue précision objective,

1. C'est ce qu'exprime en d'autres termes, mais dans le même sens, un cycliste adroit à s'observer : « Pour éviter toute cause de fatigue, pour supprimer toute minime attention, j'établis en quelque sorte un repère constitué — ma tête étant immobile ou à peu près, — par la tangente à ma main gauche d'un rayon visuel qui aboutissait à la bordure de la piste. L'éloignement de la pelouse du vélodrome avec les roues de ma bicyclettte était ainsi assuré par un moyen peu fatiguant, automatiquement réalisé. Je n'avais plus qu'à continuer une série d'efforts que j'essayais de coordonner d'une manière non automatique. Je ne pensais plus, je ne réfléchissait plus : ce fut pendant 45' comme si j'assistais à un dédoublement de mon être, assistant à l'action d'un autre moi-même... J'avais même la notion de pouvoir mieux faire encore. » (P. Rousseau, *L'État d'esprit du Recordman*, Congrès de Psychologie des Sports, — Education physique, 1914. p. 160).

ils ne forment qu'un simple mélange avec nos sensations de mouvements. Leur synthèse, l'incorporation de ces sensations visuelles et autres dans nos sensations de mouvements, part du moment où la précision des premières égale celle des secondes et où le gymnaste peut, sans aucune crainte de se tromper, réaliser ses sensations internes de mouvements en prenant comme guides les sensations visuelles ou objectives qu'il leur a incorporées.

Une erreur, un chiffre faux, la présence d'une inconnue dans ces perceptions accessoires, cela suffit pour que le sens musculaire joue à vide ou à faux; les contractions musculaires existent comme travail, mais leur objectivation ne vaut pas et ne peut réaliser les exercices extérieurs. Il est donc bien essentiel que les perceptions qui enveloppent nos sensations de mouvement atteignent la même précision absolue que celle-ci, et c'est sans doute cette identité de précisions qui permet au gymnaste de passer, dans la pratique, des unes aux autres.

Le même examen des autres éléments montrerait sans doute que nos précédentes sensations de mouvements deviennent réalisables, grâce à tout un réseau des précisions qui les enveloppe, chez qui a bien éduqué son sens musculaire. A l'analyse mentale, on trouverait des vérifications de formes, des appréciations de densité, de poids[1], des inductions sur la manière de réaliser la prise et en même temps, par un retour interne sur soi-même, une mise en parallèle exacte de ce qu'on peut faire en soi-même pour réussir hors de soi. Tout cet ensemble est nécessaire pour mettre au point nos conditions internes dans l'exercice auquel nous voulons nous livrer : et sur chacun de ces points, la moindre erreur (sans compensation) est désorganisatrice de l'exercice, et ce, d'autant plus que l'exercice est plus affiné ou plus complexe; car il en est des degrés de complexité comme de ceux de force. « En allant avec des amis à la piscine de la gare, j'ai aperçu, près de l'entrée, une grosse pierre et j'ai vu à un éclat que c'était une pierre *dure*; j'ai pu ainsi apprécier son poids; et j'ai vu, à la forme et au poids, que je pourrais, moi, la prendre et la soulever : je l'ai soulevée; ils ont cru qu'ils la soulèveraient et ils n'ont pas pu, *parce qu'ils s'étaient trompés*[2]. »

1. *Sur une illusion musculaire* (*Revue Philosophique*, déc. 1895, p. 676).
2. Obs. IV.

Toute la différence qui sépare un sens musculaire parfait d'un sens musculaire incomplet tient dans cette appréciation : ils s'étaient trompés. L'erreur peut porter sur des sensations internes ou sur des perceptions objectives : elle peut fausser un ou plusieurs de ces accessoires ; mais, dans l'un ou l'autre cas, l'exercice sera manqué faute de mise au point. Ainsi, ce qui distingue un sens musculaire à bon rendement de celui qui est mauvais, c'est que l'un est précis, adapté ; l'autre erroné et insuffisant.

Cette dernière constatation n'est pas de celles que puisse négliger la psychologie, même si elle construit ses théories sur les données de l'introspection.

IV. — *Avons-nous des sensations primordiales de nos mouvements : après, pendant ou avant l'exercice?*

Sous cette enveloppe de perceptions objectives et extérieures aux mouvements, existent en nous des états organiques propres à ces mouvements et qui forment, semble-t-il, l'élément spécifique du sens musculaire ; pouvons-nous arriver à prendre ces états sur le fait ?

A cette question (si discutée entre philosophes et psychologues) les réponses des gymnastes présentent, sur un fond commun, de sensibles divergences, parce qu'elles expriment les différences de chaque tempérament. Étudions par exemple, la partie du sens musculaire caractérisée surtout par des sensations d'équilibre. A ce point de vue, on peut classer les différentes sortes de sens musculaires en quatre catégories bien distinctes :

1° Ceux pour qui les sensations connexes à une perte d'équilibre n'arrivent à la conscience qu'après la réalisation complète du déséquilibre, c'est-à-dire après la chute. Ceux-là ne peuvent évidemment ni se tenir ni réagir : ils ne s'aperçoivent qu'ils tombent qu'après qu'ils sont tombés ;

2° Ceux dont les sensations de perte d'équilibre arrivent bien à la conscience au moment même où se réalise leur déséquilibre : mais ces sensations du côté objectif, se développent irrémédiablement sans que le moteur conscient puisse faire intervenir l'inhibition pour arrêter cette chute dont il perçoit les phases successives ; il assiste, impuissant, à leur développement.

3° Ceux qui, à ces sensations de déséquilibre contemporaines de la chute, peuvent opposer, à temps, d'autres états moteurs inhibant le déséquilibre et arrêtant la chute;

4° Ceux qui prévoient le déséquilibre avant que les sensations ne se soient développées assez pour dessiner la chute. Chez eux, la sensation est en quelque sorte prémonitoire; leur sens musculaire est, pourrait-on dire, assez affiné pour saisir la sensation avant qu'elle ne se détache de l'état organique qui lui donne naissance et presque avant que cet état ne soit constitué.

Maintenant, regardons du côté des sensations musculaires proprement dites. Les voici décrites par un gymnaste fort étranger d'ailleurs aux discussions philosophiques. « Avant d'embarquer un mouvement, le bon gymnaste *sent* sur l'appareil ce qu'il peut tirer de cet appareil. Que la barre soit plus ou moins large, plus ou moins haute, un gymnaste *complet* réussira quand même son mouvement; si la barre lui paraît très souple, il modère son premier élan, il sent que la barre l'aidera à se dégager. Si au contraire la barre est rigide, sans flexibilité, il faut qu'il attende tout de lui et fasse le départ avec beaucoup plus d'énergie : c'est l'adaptation à l'agrès[1]. »

Reste l'adaptation de soi-même en soi-même, laquelle consiste à prendre connaissance de soi et à sentir ses muscles. « Le gymnaste non intelligent s'imagine que sentir ses muscles, c'est les raidir, les durcir... Le gymnaste intelligent, qui se possède, se renferme en soi-même[2] pour n'être pas distrait et prendre possession de tout soi-même, car s'il y a la moindre erreur, le mouvement est manqué... C'est une sorte de revue du corps qui n'est pas instantanée et qui n'est pas une vue d'ensemble : le gymnaste sent les segments qu'il va avoir à mouvoir. Pour ces sensations, il est obligé de faire les demandes et les réponses; c'est une analyse qui passe...

1. Obs. III.

2. C'est la méditation préparatoire que les recordmen connaissent comme tous les hommes d'action : « Avant de partir pour chacune de ses tentatives, avant que de se rendre auprès de son appareil, avant que de dire oui ou non, ce pilote aimait à s'isoler dans son hangar aux portes fermées. Là, allongé sur un lit de camp, dans une demi-obscurité, il restait quelquefois une grande demi-heure immobile, les yeux clos, comme se surveillant, semblant accumuler, grâce à ce repos, toutes les énergies qui lui seraient nécessaires. » (P. Rousseau, *l. cit*).

Il passe aussi en revue les différents temps du mouvement... »

« Cette analyse terminée, le gymnaste n'a plus à s'en inquiéter, il n'a plus à tenir compte que des difficultés aperçues, le reste se déroule automatiquement, à condition qu'il n'en retienne que des indications utiles[1]. »

Si nous comprenons bien en quoi consiste cette sorte de revue de la musculature et des segments osseux, chez le gymnaste habile, elle n'est à proprement parler ni un début de contraction, ni un tâtage, ni même un simple essai. Volontiers je la comparerais, dans le domaine de l'activité, à ce qu'est, dans le domaine des sensations, l'état prémonitoire de la perte d'équilibre. Tout se réduit pour ainsi dire à piquer quelques repères pour esquisser l'ébauche d'une figure à dessiner plus tard : si bien que, lorsqu'on demande de décrire cet état préparatoire ou primitif aux mouvements, les gymnastes bien maîtres d'eux-mêmes répondent en toute sincérité aux questions sur leurs sensations : « Quelles sensations?... On sent seulement que tout cela marche ou plutôt on ne sent rien de tout cela. »

Il est à noter que la même négation de tout état sensoriel revient presque sous la même forme dans les explications où ces gymnastes veulent faire comprendre ce qu'ils éprouvent au cours d'un exercice bien exécuté. « Quand le mouvement va bien, disent-ils, on ne sent plus rien, sauf au changement de direction.[2] »

A croire ces gymnastes, la sensation d'un mouvement qui ne va pas est très nette : on sent une perte d'équilibre, des cassures aux jointures, de l'angoisse à la poitrine. Sensations internes chez le gymnaste habile comme chez l'inhabile. Ne recherchons pas si elles sont liées à la peur ou au désordre ou à l'obnubilation de la conscience musculaire : mais constatons, comme pour les pertes d'équilibre, que le gymnaste inhabile, le débutant, celui qui n'a pas l'expérience de l'exercice proposé, se sent et reste incapable de remonter le courant de ses sensations pour reprendre son équilibre, sa maîtrise et la direction de soi-même.

1. Obs. III.

2. Il semble bien qu'à ces changements, la sensation renaisse, ou s'exagère, ou même s'exaspère : peut-être faudrait-il rapprocher ce qui se passe alors de ce que décrivait un médecin devenu aveugle : « J'éprouvais, les premiers temps, une véritable angoisse localisée à la poitrine, quand il fallait me déplacer, surtout descendre un escalier... » Cf. aussi les sensations de tabétiques

Un exercice où tout va bien, déclare un gymnaste qui penche volontiers vers l'automatisme, c'est « comme un mouvement d'horlogerie bien réglé où tout va sans se faire sentir ». Ce qu'on éprouve est en quelque sorte une sensation générale, par laquelle on se sent maître de son corps. « Tant qu'on n'a pas cette maîtrise, on sent, par exemple, qu'on manque d'élan ou de vitesse, qu'il y a un défaut de temps de rein. » Mais si tout va bien, on ne sent rien : ou presque ; sauf qu'on est plus maître de soi que quand le mouvement pouvait encore dériver. « On se sent même absolument maître de soi, on peut se régler, aller lentement, ou vite ; on a une notion, plus nette de ce qui se passe. Les sens sont beaucoup plus affinés, les sensations beaucoup mieux définies pour toutes les parties du mouvement à faire. On modifie son corps, on ne sent qu'un rien qui ne vous donne même pas le changement de vitesse »... « Les seules sensations qu'on éprouve, en faisant son mouvement, sont à certains temps de repos, à certains temps difficiles, ou pour passer d'un moment à un autre. »

Ainsi il semblerait que la sensation même de mouvement, et ce que l'on appelle notre sens musculaire, s'évanouisse à mesure que la réalisation du mouvement approche de sa forme parfaite ; qu'elle disparaisse au moment où l'activité motrice réalise la perfection. « Je sais bien ce que vous me demandez-là (me disait un gymnaste que je pressais de me traduire sa conscience sur ce point), mais là, *je ne vois plus.* » Peut-être est-ce n'avoir pas encore rencontré un professionnel du mouvement capable d'apporter sur ce point les clartés de ce qui se passe en lui ; peut-être, au contraire, faut-il considérer comme définitives les réponses nous déclarant que pendant l'action, les sensations (sauf celles de fatigue[1]) sont presque abolies.

Pendant les temps de repos, le gymnaste se sent à nouveau ; mais durant l'exercice, toute son attention est partie vers le mouvement, parce que là est la réalité, c'est-à-dire la réussite des actes musculaires du mouvement conçu.

1. La sensation de fatigue est, avec des sensations cutanées, à peu près tout ce que M. Bourdon laisse à l'ancien sens musculaire (Cf. B. B. L'Effort : *Revue philosophique*, 1906, I).

Obs. IV. — J'ai le jugement des espaces, des formes, des poids, très précis, comme celui des distances que j'ai appris sur les arbres, en sautant de l'un à l'autre.... A mon gymnase, j'ai eu des jeunes gens qui sautaient 20 cm. de plus que moi en longueur : je les ai emmenés au bois de Vincennes, et j'ai cherché, le long du ruisseau, l'endroit où je pourrais sauter à mon maximum : là, je les ai défiés, et je l'ai sauté. S... croyait le sauter, il s'est reculé, il a pris son élan, mais en arrivant contre, il s'est arrêté au bord, parce qu'il sentait bien qu'il ne pouvait pas le sauter : et il ne l'a jamais pu. Moi je l'ai sauté parce que j'avais bien apprécié la distance : je savais que ce n'était pas trop pour moi, que je pouvais le sauter. — Et cependant, les mêmes élèves ont continué de sauter plus loin que moi au gymnase.

La prise a aussi son importance : j'ai un tour (soulever un tonneau) qui m'est un peu personnel : je suis sûr de le faire, quand même je ne suis pas entraîné, et quoique ce soit un maximum : mais il faut que la prise soit bonne : si elle est mauvaise, je préfère lâcher et m'y reprendre pour avoir une meilleure prise. — Dans mon pays, j'ai été parfois m'amuser à soulever des troncs d'arbres : j'en regardais un, je voyais aux branches comment je pouvais le prendre : ou bien, j'ai reconnu le poids et que je pouvais le soulever : je l'ai soulevé seul et mis en équilibre sur les mains : et deux hommes ne pouvaient pas le charger. Ces temps derniers, en allant avec des amis à la piscine de la gare, j'ai aperçu, près de l'entrée, une grosse pierre : j'ai vu, à un éclat, que c'était une pierre dure : j'ai connu son poids et j'ai vu, à la forme et au poids, que je pourrais la prendre et la soulever, et que les autres ne pourraient pas. Je leur ai dit, et je l'ai soulevée ; ils ont cru qu'ils la soulèveraient, et ils n'ont pas pu, parce qu'ils s'étaient trompés....

A Londres, chez S..., il y a 180 kg. à enlever sur les jambes : j'ai fait mettre au maximum du premier coup et je les ai enlevés. C'est simple : je savais ce que je pouvais faire accroupi, qui est la position la plus pénible : le levier de vos jambes étant ce qu'il est, vous savez ce qu'il peut faire, et par conséquent, vous savez ce que vous pouvez ajouter grâce à ce levier, à votre force en position accroupie.

L'intuition de sentir de pouvoir faire tel ou tel poids, je l'ai eue souvent : il y avait des jours où je disais à mon voisin à l'atelier : ce soir, je sens que je vais faire dix livres de plus. C'est une chose que je ne pourrais expliquer : il y a des jours où je sens très bien que je ne pourrai soulever 85-86 ; d'autres jours, je sens que je le pourrai à coup sûr.... Cette intuition, je l'ai eue souvent en rêve. Une fois, en 1901, quand j'allais chez Noël, j'ai rêvé que je pouvais faire 110 à deux mains : j'ai été chez lui, je les ai essayés, et je les ai réussis du premier coup, comme dans mon rêve.

Il y a trois coups de lutte que je porte à coup sûr et qui sont ma spécialité, parce qu'ils sont faits pour moi, à ma mesure, et conviennent tout à fait à mon tempérament : la position m'est avanta-

geuse. Ils tiennent à ce que j'ai les bras très longs : quelqu'un qui aurait les bras courts ne pourrait pas les faire. Il faut porter les coups de lutte comme on est bâti. Ces trois coups de lutte, je les ai trouvés tous les trois en rêvant, en luttant [comme je suis bâti], dans mes rêves. Ils me restaient dans la tête; le lendemain, je les ai essayés pour voir s'ils étaient bons, et ils ont tombé mon adversaire *comme dans le rêve*. Ce n'étaient pas des feintes, mais des coups que j'ai réellement trouvés en rêvant, et que je n'aurais jamais pensé de faire comme cela en éveil.

Souvent, éveillé, en réfléchissant, on voit un coup de lutte à porter et on se dit qu'il est bon : cela m'est arrivé souvent; mais à l'essai, on s'aperçoit qu'on n'avait pas vu la position du coup et qu'en réalité il n'est pas bon. Dans les coups qu'on voit en rêve cela arrive moins; on rêve cependant souvent à des coups qu'on croit bons et qui ne le sont pas quand on les essaye : cela m'est arrivé souvent.

J'ai une ceinture arrière que je suis seul à pouvoir porter d'une manière, parce qu'il faut être fait comme moi pour la porter comme cela : une fois commencée, c'est fatal, l'adversaire ne peut plus s'empêcher d'être tombé : je l'ai trouvée en rêvant[1]. Je rêvais que j'étais au gymnase et que je luttais comme d'habitude, mais je l'ai portée autrement que d'habitude. Au réveil, je m'en suis rappelé, et j'ai essayé : c'était tout à fait cela, et parfait pour tomber. Ce n'est pas un coup inventé : on a tant étudié la lutte qu'on n'y invente plus guère de coups : mais il y a la manière, et celle-là convenait parfaitement à ma conformation à moi.

Il y a une prise de tête classique, qui m'était très douloureuse, et qui m'étourdissait parce qu'on y serre les carotides : on me l'avait faite souvent, et je n'avais jamais pu m'en dégager : en rêve, je l'ai sentie, faite à moi, et cela me faisait mal également, parce qu'en rêve on sent le mal comme si c'était réel : mais j'ai trouvé [en rêve] moyen de m'en sortir directement, d'un seul coup. Le lendemain, j'ai dit à mon commis (que j'avais depuis cinq ans et qui m'avait toujours fait ce coup sans que je puisse m'en dégager) que je sentais que je pouvais m'en sortir : il a essayé, et je m'en suis sorti de suite, en

1. Mys l'Egyptien était, ainsi que me l'ont raconté des gens plus âgés que moi, un petit homme de taille peu élevée; il luttait plus que l'art ne l'exige; étant, à cause de cela, devenu malade, son côté gauche augmenta de volume. Comme il avait renoncé aux concours, il lui apparut un songe qui lui commanda d'avoir confiance en sa maladie, attendu qu'il aurait plus de vigueur dans ses membres estropiés que dans ses membres intacts et non blessés. Le songe se montra vrai (καὶ ἀληθὴς ἡ ὄψις); en effet, pratiquant pendant la lutte, avec ses membres atteints par la maladie, des enlacements contre lesquels il est difficile de se mettre en garde, il était redoutable pour ses adversaires.... Voilà ce que j'avais à dire touchant l'analogie [de la structure des parties] du corps avec les qualités d'un athlète]. — Philostrate, *de la Gymnastique* (trad. Daremberg, §§ 41, 42).

employant le même procédé que dans mon rêve, pour parer le coup. Le coup était déjà porté à fond et douloureux, quand j'ai commencé à le parer comme dans mon rêve, et j'y ai réussi [1].

En rêvant, je voyais l'adversaire contre moi, les spectateurs plus loin : et je rêvais être en train de m'entraîner. Je me voyais [sentais] luttant contre un autre qui me résistait, et faisait tout ce qu'il pouvait pour me tomber aussi .... jamais je n'ai rêvé que l'autre me tombait. Mais j'ai porté aussi dans mes rêves des coups que je cherchais à apprendre à l'entraînement et que je n'ai jamais pu porter après le rêve, parce que je ne suis pas construit pour ces coups : ainsi la ceinture en souplesse que je croyais pouvoir faire.

Ces coups rêvés sont bons, même si on ne les réussit pas : l'adversaire ne peut pas en profiter contre vous. Au lieu que dans les coups qu'on trouve éveillés, il arrive souvent que si on les manque, l'adversaire vous reprend et vous fait.

V. — *Avons-nous, par leur face interne, des images mentales de nos mouvements?*

Si l'analyse qui précède nous a conduits à des conclusions réelles, quoique incomplètes, faut-il en conclure que nous n'avons pas d'images, pas de représentations autonomes de nos sensations de motilité? La constatation dernière de cette analyse n'est-elle pas que, seuls, les mouvements imparfaits nous donnent des états sensoriels d'autant plus intenses, d'ailleurs, que l'imperfection est plus accentuée?

On ne saurait, je l'ai déjà dit, apporter dans un travail de ce genre, les éléments complets d'une solution. Ce sont des documents précis, mais, sur bien des points, fort incomplets : auxquels on ne saurait par conséquent reprocher de ne pas toujours se

1. Cf. Mourley-Wold, Expériences sur les rêves, et en particulier sur ceux d'origine musculaire et optique (*Rev. de l'Hypnot.*, janv. 1896). « Le toucher semble avoir beaucoup moins d'importance pour les rêves, que le sens musculaire... généralement on rêve d'un état statique correspondant à l'état statique du membre : par exemple celui qui dort a la plante d'un pied courbé : il rêve qu'il est debout sur la pointe des pieds. Ordinairement les autres parties du corps ne s'accommodent pas réellement au membre en question... mais parfois toute une extrémité inférieure, même la supérieure, se courbent conformément aux inférieures à cause de cette flexion plantaire. Il y a une irradiation du mouvement.... Pendant le sommeil, le sens musculaire donne souvent naissance à différentes illusions.

Pour toutes ces sortes de rêves musculaires, il faut en outre supposer que le type psychique d'une personne (type visuel, moteur, etc.) joue lui aussi un certain rôle; lequel? je ne pourrais pas le dire exactement maintenant. »

raccorder les uns aux autres. Ainsi s'expliquera, pour quelques lecteurs, que ce qui suit sur nos images de mouvements ne paraisse pas toujours en accord avec l'évanouissement de nos sensations de mouvements que je viens de décrire.

L'étude de l'imagerie mentale de nos mouvements ne saurait tenir entre des bornes aussi étroites que celle des autres : le domaine des mouvements étant incomparablement plus étendu que celui des sensations objectives. En fait, il semble bien exister de véritables images de nos états de mouvements d'autant plus nettes et d'autant plus maniables ou d'autant plus plastiques qu'elles sont l'expression de mouvements plus parfaits. On en peut tirer une indication, indirecte, de quelques constations sur la nécessité de faire intervenir certains états analogues (non semblables) aux vraies images mentales, pour expliquer comment nous orientons certains groupes de mouvements et comment, dans le rêve, peuvent s'organiser subjectivement et s'adapter aux conditions objectives certains exercices nouveaux pas encore réalisés.

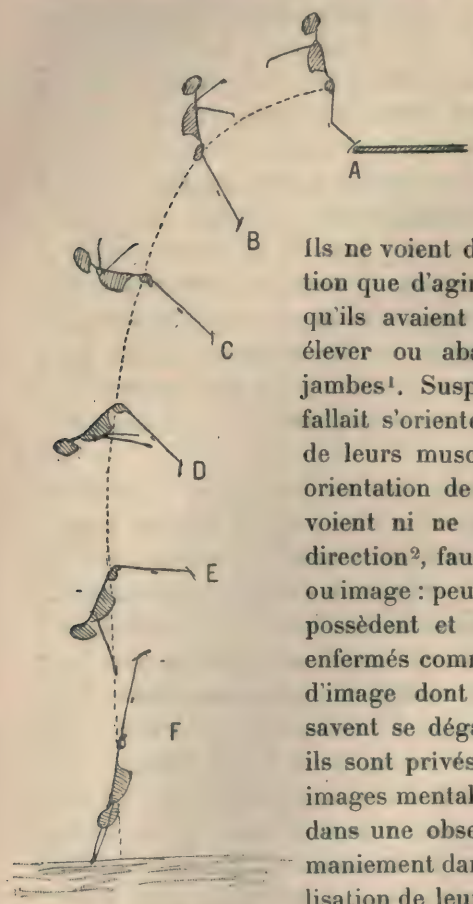
1° Le lutteur dont nous rapportons l'observation possède la faculté de découvrir en rêve des coups de lutte parfaitement adaptés à son organisation de moteur humain et dont la mise au clair est en quelque sorte le produit naturel du jeu spontané de son organisme, plus libre durant la période de rêve. Tout se passe, durant cette période, comme si, dans les conditions physiologiques et mentales qui caractérisent ces rêves, nous avions des images si peu différenciées des sensations dont elles proviennent qu'elles jouent plus librement, plus dégagées des images étrangères que leur surajoutent ordinairement nos habitudes de pensée durant la veille. Ainsi délestées, elles s'associent et se combinent plus instinctivement, plus près de la réalité : et les exercices dessinés par leurs combinaisons, presque sans intervention d'éléments abstraits, se réussissent comme les animaux réussissent les leurs. A aucun moment de cette élaboration, nul travail de généralisation n'est venu déformer l'image du mouvement et lui faire perdre contact avec la réalité même de ce mouvement. — Le jeu de ces images de mouvement se ferait par passage de sensation à sensation, représentation très obscure parce que très exacte et non détachée de la réalité.

Durant les rêves aussi ce même lutteur trouve exactement la solu-

tion qui convient à son organisation personnelle pour des coups de lutte, des prises, etc., qu'il n'avait jamais pu réussir à l'état de veille. N'est-ce pas l'indication que certains éléments, analogues aux images et représentatifs de nos états de mouvements, s'organisent et s'adaptent (au moins chez quelques individus) avec plus de facilité et de spontanéité quand le libre jeu de leur évolution naturelle n'est ni contraint, ni déformé par l'interférence des sensations objectives qui brisent continuellement, durant l'état de veille, le cours des éléments de notre vie mentale. Ici, comme dans toutes les autres formes de son exercice, l'imagination échappe, dans son fonctionnement, à l'autoritarisme absolu de l'expérience, à l'empirisme ; et l'image, au lieu d'être pour elle un cliché à subir, est une matière à mettre en œuvre pour de nouvelles réalisations. Évoquer en rêve de nouvelles combinaisons de mouvements, d'inédites mises en valeur de sa machine musculaire, n'est-ce pas une façon nouvelle de manier ses représentations ou ses notions motrices? Or, c'est là précisément une des caractéristiques de toute œuvre d'imagination.

2° A cela s'ajoute encore une sorte de preuve par la négative, tirée de l'impossibilité, où sont certains arriérés du sens musculaire, de situer convenablement le point initial de leurs contractions musculaires lorsqu'il s'agit de réaliser un exercice en s'équilibrant sur une base autre que celle dont ils ont l'habitude. Il leur manque ces sortes d'images qui leur permettraient de s'orienter dans leurs muscles et leurs articulations, comme manquent à certains arriérés étudiés par le Dr Ley, les images nécessaires pour s'orienter dans l'espace. C'est un arrêt ou un retard d'une forme d'imagination indispensable au développement de leurs aptitudes à de nouveaux exercices. Tout se passe en eux, à ce moment, comme si leurs organisations de mouvements se conformaient alors non pas aux nouvelles images qu'ils devraient élaborer sur place pour obtenir les mouvements qu'on leur demande, mais à d'anciennes images dont ils ne peuvent rompre le cercle, dont ils restent les esclaves, et qui faussent le sens de leurs contractions musculaires. Ainsi, certains élèves maladroits, quand on les met, par exemple, à des exercices de suspension à la barre fixe, aux anneaux, etc., ne donnent que des contractions orientées à rebours et qui ne correspondent ni à ce qu'on leur demande, ni à ce qu'ils voulaient

donner. Suspendus par les mains aux anneaux, pour s'y rétablir, au lieu d'actionner les muscles des bras pour élever le tronc, ils actionnent ceux des jambes et plient les jambes : mouvement parfaitement inutile, dont ils n'ont pas conscience et ne correspondant nullement à ce qu'ils veulent; mais ils ne sentent pas mentalement comment s'y prendre — leur point d'appui ordinaire sur la plante du pied étant changé — pour mouvoir leur tronc. Ils ne voient d'autre moyen à leur disposition que d'agir sur ceux de leurs muscles qu'ils avaient l'habitude d'actionner pour élever ou abaisser le tronc : ceux des jambes[1]. Suspendus aux anneaux, il leur fallait s'orienter autrement dans le réseau de leurs muscles pour réaliser une autre orientation de leurs mouvements : ils ne voient ni ne peuvent prendre une autre direction[2], faute d'un état interne, notion ou image : peu importe le nom que d'autres possèdent et savent manier à leur gré; enfermés comme esclaves dans une forme d'image dont les autres, plus avancés, savent se dégager pour mieux s'en servir, ils sont privés de ce maniement de leurs images mentales d'espace dont M. Delage, dans une observation récente esquissait le maniement dans l'esprit[3]; et cette immobilisation de leurs images paralyse certaines orientations de leurs contractions musculaires.



1. Obs. III.
2. Voici, d'après l'auteur de l'obs. III, comment un moteur habile et conscient sent et modifie ses points d'appui en plongeant : ces schèmes traduisent les espèces d'images organiques que réalise le sujet durant qu'il se sent en l'air, à différentes étapes de sa plongée.
3. Y. Delage, *Essai sur la constitution des idées* (Rev. gén. des Sciences, 1913, p. 134-143 : v. p. 135).

Il y a là un obstacle, un cran d'arrêt que certains enfants ne peuvent pas franchir : comment désigner cet état, comment le caractériser, si l'on n'en fait pas quelque chose d'analogue à ce que nous appellerions une image mentale de nos sensations visuelles, olfactives, etc. Toutes différences gardées, cela va de soi, car entre cette claire image et celles que nous connaissons par la description classique, doit exister la même différence qu'entre le groupe des cinq sens et ce sens des mouvements dont je viens d'essayer l'esquisse.

3° Quels sont les caractères de ces images [1]? Quelles différences les séparent de celles de nos autres sens? Faut-il en former un groupe à part? Autant de questions qu'on n'aborde pas aujourd'hui. Il suffit d'approcher peu à peu du point central de ces questions, serrer de plus en plus le problème à élucider. Peut-être serait-il possible d'aller plus loin, surtout en mettant en regard d'un côté l'introspection d'un gymnaste intuitif, et, de l'autre, l'observation d'un instinctif, d'un bel animal moteur.

III

Les conclusions de ces recherches peuvent tenir en quelques lignes :

1° Le terme philosophique de sens musculaire désigne un assem-

1. En voici une description que je viens de trouver dans un récent travail de M. Claparède : elle montre combien ces images, pour le psychologue comme pour les gymnastes, sont difficiles à saisir par nos procédés ordinaires d'introspection.

« Je travaille journellement à la machine à écrire depuis neuf ans..., qu'est-ce qui guide mes doigts pour les faire tomber à la bonne place sur le clavier? Mon image visuelle du clavier, dira-t-on sans doute? Il n'en est rien. Je ne possède aucune représentation visuelle du détail de ce clavier. J'ai constaté, en effet, qu'il m'était impossible d'indiquer de mémoire la position d'une seule des lettres du clavier, en faisant appel à ma mémoire visuelle. Pour reconstruire ce clavier de mémoire j'ai dû me représenter que je tapais certains mots (ou les taper en réalité sur la table) et, d'après les endroits où se dirigeaient mes doigts, j'ai inféré les positions des lettres, et ai ainsi pu reconstruire le clavier en grande partie correctement. — Je me suis mis à la machine sans méthode, sans prendre jamais par la vue une connaissance nette du clavier, et je me suis formé uniquement par l'empirique procédé des essais et des erreurs (qui est, comme l'on sait, celui par lequel les animaux acquièrent une habitude). Jamais non plus je n'ai dactylographié sans dictée. Je me suis habitué à la machine en composant, en rédigeant, c'est-à-dire en associant les mouvements des doigts à mon articulation verbale intérieure. Il n'est donc rien d'étonnant à ce que les images visuelles n'y prennent aucune part » (Ed. Claparède : Existe-t-il des images verbo-motrices? — *Archives de Psychologie*, 1913, p. 101 et 102).

blage composite d'éléments très différents. On ne peut donc, ainsi qu'on le fait ordinairement, l'étudier comme si c'était un état simple. Peut-être, sous tout cela, un élément primordial existe, propre à ce sens et à lui seul, autour duquel tous les autres s'agglomèrent par des superpositions successives : mais *cet élément*, dans l'état actuel de nos connaissances, n'est guère observable; c'est, par conséquent, une illusion d'essayer d'expliquer en bloc ce sens comme s'il se manifestait en une homogène unité.

Chez deux sujets différents, l'analyse mentale montre les composantes de ce sens rarement identiques : le fussent-elles que leur résultante dépendrait encore de l'ordre selon lequel notre éducation du mouvement les a disposées et sériées en nous, aux diverses époques de notre développement neuro-musculaire. De là le caractère des discussions philosophiques où chacun généralise les résultats de son introspection personnelle et construit une théorie définitive du sens musculaire sur des observations propres à lui seul. On réédite la polémique d'Egger et de Stricker sur la modalité interne du langage.

2° Le développement du sens des mouvements varie, pour chacun de nous, sous des causes multiples : il peut être tantôt très fin et très cultivé, tantôt très obscur et très rudimentaire : tout dépend des dispositions organiques, de l'âge, de l'exercice, etc. L'enfant développe ce sens par son mouvement spontané et ses jeux : l'adolescent et l'apprenti, par un métier manuel ou par la gymnastique et les sports; mais arrivé là, chaque adulte, même dans le cas d'une profession manuelle, laisse en friche la plupart de ses territoires neuro-musculaires.

Ce sens évolue donc suivant l'âge et les habitudes motrices; cette évolution porte à la fois sur la nature et la quantité des sensations qui le composent et sur leur disposition réciproque. Ceux qui raisonnent d'après leur sens musculaire personnel oublient précisément qu'il n'est ni le seul ni représentatif de tous les autres que la psychologie descriptive et expérimentale doit caractériser.

3° La question psychologique du sens musculaire ne peut être solutionnée sans une classification fondée à la fois sur sa morphologie et sa genèse. Il faudrait, pour déterminer la nature de ce sens chez chacun de nous, en dégager d'abord les composantes par l'analyse mentale, et, dans la mesure du possible, fixer leur origine;

préciser l'ordre dans lequel ces éléments furent superposés par l'éducation ou le développement physiologique; dégager enfin, s'il y a lieu, son élément fondamental chez chacun de nous. On aboutirait ainsi à un mode de classification analogue à celle de Galton pour nos images mentales, et l'on pourrait alors chercher sous les éléments surajoutés, qui différencient les diverses types de sens musculaire, le ou les éléments spécifiques.

4° Il semble bien que nous ayons — avant, pendant ou après le mouvement — des sensations propres et des images spéciales analogues à ce qu'on appelle une image motrice? Mais pouvons-nous les décrire et les cataloguer comme les autres; ne sont-elles pas au contraire tellement différentes, que la terminologie en usage fausserait leur description?

Ces états, liés directement à la réalisation de nos mouvements, plongent au plus profond de notre vie organique et mentale : sous quelque forme qu'ils se révèlent à la conscience, ils sont la manifestation la plus directe et la connaissance la plus immédiate que nous puissions avoir de la vie en nous : et par là se placent en dehors des cadres logiques de la conscience. On ne peut donc ni les décrire comme nos autres images ni leur assigner les mêmes lois d'évolution et de fonctionnement. Et cependant c'est sans doute par là que l'étude du sens musculaire, malgré les obscurités auxquelles on s'y heurte de partout et quoiqu'il appartienne avant tout à la psychologie, a toujours séduit les chercheurs de philosophie.

Réduite à ces proportions et à ces précisions psychologiques, une étude du sens de nos mouvements n'a certainement plus l'ampleur que lui donnaient les philosophes, surtout au début du XIXe siècle, où Biran n'hésitait pas à déclarer que si nous savions comment nous mouvons nos muscles, nous saurions tout. Sur combien de spiritualistes, au cours du XIXe siècle, cette formule philosophique exerça son attrait! Elle semblait le préliminaire obligé à l'étude des rapports du physique et du moral et aussi une façon de plonger jusqu'aux racines de l'habitude dans l'instinct [1], pour, de là, remonter peut-être jusqu'à l'intelligence.

1. V. Delbos, An. Philos. XXI (1911) « Certains mouvements déterminés par l'instinct, s'ils sont susceptibles d'être exécutés plus tard par la volonté, sont accompagnés d'une impression d'effort. » Les deux Mém. de Biran, p. 141.

Ce qui attire encore maintenant, c'est précisément cette recherche du point de rencontre de ces deux mondes si profondément dissemblables pour la conscience et où paraissent s'affronter l'animalité et l'humanité. Voir comment une idée se réalise en acte; inversement, comment se transforment en idées les actes dont nous avons eu conscience : la mise au clair de ce « sens musculaire » aiderait, on l'espère, à obtenir là des précisions. Mais, alors, au lieu de commencer par déclarer, selon la pittoresque comparaison d'un Américain, qu'entre un mouvement et l'idée d'un mouvement, il n'existe pas plus de rapport qu'entre un dollar et l'idée d'un dollar, — ou d'adopter la thèse contraire — on devra chercher d'abord à dégager les données du problème et se demander simplement ce qu'est, en sa nature et dans ses éléments, une sensation ou une image motrices?

Si la question ainsi délimitée est moins ample qu'autrefois, elle touche cependant encore à un problème philosophique et psychologique qui se développe aujourd'hui de jour en jour et sous de multiples influences : avons-nous un mode de pensée (ou d'accord connu avec les lois de la nature) qui déborde les anciens cadres intellectuels?

D'un côté, les sensations connexes à nos états moteurs n'ayant d'objet que celui qui est leur sujet même, sont constituées tout autrement que nos sensations objectives. D'autre part toute notre vie mentale est organisée par et pour des représentations objectives, et c'est sans doute pourquoi nos sensations de mouvement nous arrivent presque toujours transposées en d'autres représentations imitées de l'objectif. Transposition contraire à leur nature, car elles sont dominées par les répercussions de nos sensations vaso-motrices, du poids des membres, du rendement mécanique des leviers osseux, du poids de la masse sanguine, de ses déplacements et variations de volume, etc. et par toute la série d'impressions venues d'oscillations de notre centre de gravité.

Considérées uniquement comme élément représentatif, hors du souvenir et de la création, nos images mentales, nées de sensations objectives sont soumises, sous leur forme intellectuelle, à des lois d'évolution qui peu à peu les font passer, par des transformations successives, de leur état concret et presque représentatif de la sen-

sation, à un état général. Le perfectionnement intellectuel semble consister à se dégager par étapes de ces éléments concrets pour s'élever vers de plus généraux — sinon vers de plus abstraits. C'est du moins l'évolution suivie par nos images mentales (objectives) de leur début à leur forme extrême.

Ces formules de généralisation sont-elles applicables à l'imagerie du sens musculaire?

Dans *la Vie inconsciente et les mouvements*[1] M. Ribot souligne un « mode de connaissance, dont la conscience humaine est, dit-il, tout à fait incapable en raison de sa constitution, et qui consisterait à se représenter tous les événements, grands et petits, par leurs rapports multiples... sans admettre aucun procédé d'abstraction ».

Si ce « mode de connaissance » convenait à notre sens du mouvement, nous nous trouverions ici en face de notions acquises par « des sensations de rapports multiples ». Il semble, d'autre part, qu'on pourrait aussi l'appliquer à la pensée des mystiques, dont M. Ribot le rapproche d'ailleurs en parlant de la « pensée sans images ». Dans l'un et l'autre cas, nous serions placés en dehors des cadres ordinaires de la pensée, hors de cette faculté d'abstraire acquise par l'homme échappant à l'animalité et qui fut, selon le mot de Nordau, « une arme à deux tranchants ». Formule à méditer au moment où, des mathématiques à la psychologie d'observation, l'effort est général pour élargir les anciens cadres de la connaissance. « La pensée abstraite, dit encore Nordau, est une nécessité biologique... mais elle est condamnée, de par sa nature même à s'écarter du phénomène concret, « le seul qui soit objectivement vrai ». Dans notre sens du mouvement, nous nous trouvons précisément, contrairement à ce qui se passe dans tout le reste de nos représentations, en face de connaissances qui doivent rester libres de toute abstraction parce qu'elles ne peuvent se séparer de la réalité concrète, sous peine d'être faussées.

C'est ce fait, presque unique, qui donne aux sensations ou images connexes à nos mouvements, leurs caractères propres : et c'est aussi ce qui leur confère une valeur à part comme document psychologique.

Dr Jean PHILIPPE.

1. Th. Ribot, *l. c.*, p. 134

Programme d'une Esthétique sociologique

Nous nous proposons d'esquisser ici, en quelques thèses très abrégées, le programme ou le schéma d'une esthétique sociologique, telle qu'on peut la concevoir aujourd'hui. Qu'on veuille bien excuser la sécheresse nécessaire de ce plan de travail systématique. Mais il est utile, pour éviter des équivoques, de prendre nettement position sur quelques points essentiels.

I. — L'esthétique doit être définie : *La science normative de l'art.*

Pour qui accepte cette définition, l'objet direct de l'esthétique est la beauté *artistique*, et non la beauté naturelle; et son œuvre a un caractère *scientifique* en même temps que *normatif*. Or on peut penser que cette triple qualité appartient excellemment à l'esthétique sociologique, et sans doute à elle seule.

1° L'objet propre de l'esthétique est la beauté *artistique*, et non la beauté naturelle. Celle-ci n'a de valeur esthétique que celle qu'elle emprunte à l'art. Mais en elle-même elle rentre sous les concepts anesthétiques de santé, de caractère typique ou spécifique, de grandeur, et non sous celui de beauté esthétique. La beauté naturelle d'un homme, d'un cheval ou d'un paysage réels est non seulement d'un autre degré, mais d'une autre essence que celle du tableau ou du poème qui représentent, par une œuvre artistiquement belle, des êtres ou objets qui sont indifféremment beaux ou laids dans la nature. La beauté naturelle est anesthétique; seule la beauté artistique est esthétique. Or si le premier de ces concepts peut n'être que de l'ordre individuel, le second ne peut se comprendre tout entier que du point de vue sociologique.

2° Toute esthétique doit être *normative*. L'esthétique ne saurait se réduire à une simple description ou explication des faits artistiques. Ses objets ne sont pas des faits proprement dits, mais des valeurs; deux notions d'ailleurs inséparables, car il n'y a pas de constatation de fait concret qui ne soit aussi en quelque mesure un jugement de sa valeur. Elle n'est pas seulement une étude descrip-

tive ou théorique, ni même appliquée. Par exemple elle ne se borne pas à expliquer à quelles lois d'optique ou d'acoustique obéit un tableau ou une symphonie, et comment ils les appliquent; mais elle juge ces productions réelles par rapport à un idéal ou à une norme simplement imaginés. Or ces sortes de criterium ont, dans chaque individu qui en prend conscience, un caractère social.

3° Quand elle demeure purement individualiste, l'esthétique risque de n'être qu'une rêverie arbitraire, que la position d'un idéal tout individuel et sans loi, c'est-à-dire d'une hypothèse sans vérification possible; de là vient qu'elle est si souvent métaphysique. Mais en devenant sociologique, elle tend à être, sinon une science, du moins une étude de caractère scientifique, ayant pour points de départ les faits et les valeurs établis par l'histoire de l'art et la critique d'art, c'est-à-dire les données de l'expérience ou de la conscience esthétique chez tous les hommes et dans les milieux les plus divers; et pour conclusion un dogmatisme essentiellement relativiste.

Les tendances de l'esthétique sociologique sont donc scientifiques, par opposition aux aspirations mystiques et métaphysiques où tend presque fatalement toute esthétique bornée à la considération des facultés personnelles.

II. — Aux conditions individuelles et abstraites de l'art se surajoutent nécessairement des conditions *sociales*, qui seules rendent les premières tout à fait *concrètes*.

1° Les conditions purement individuelles de l'art restent abstraites et relativement indéterminées. L'esthétique sociologique ne les nie en aucune façon. Elle les considère seulement comme ses conditions préalables, nécessaires et insuffisantes, auxquelles elle se surajoute comme le complément, la condition la plus complexe qui seule les rend enfin tout à fait concrètes. Ces conditions inférieures de l'art sont celles qu'étudient tour à tour les diverses sciences. En allant des plus abstraites aux plus concrètes, on doit dire que la beauté d'une phrase musicale ou d'un motif de décoration satisfait à la fois à des conditions mathématiques, physiques, physiologiques, psychologiques : ainsi la symétrie ou la simplicité des rapports sont par soi choses géométriques ou arithmétiques, et ce n'est en définitive qu'en se plaçant aux points de vue de ces sciences que la pensée peut les apprécier; car ces

notions sont proprement des catégories mathématiques. Ma s ce n'est évidemment pas dans l'abstrait qu'une œuvre d'art concrète nous les découvre : nous n'apprécions une symétrie, qui est un concept géométrique en soi, que comme un équilibre de forces physiques; celui-ci que par son action physiologique sur l'état de nos organes; ce dernier que comme une sensation consciente interprétée par tout son cortège d'images, d'idées ou de sentiments associés et combinés au moyen des principaux mécanismes psychologiques usuels dans notre esprit, depuis la plus simple contiguïté jusqu'à la plus complexe sympathie symbolique ou *Einfühlung*.

2° Mais chacun de ces plans inférieurs de la réalité est incomplet par lui-même au point de vue esthétique; celui de la psychologie comme les autres, bien que moins que les autres. C'est-à-dire qu'il *n'implique pas par lui-même une qualification esthétique*. Dans tel pays, tel temps, telle école, c'est une certaine symétrie, dans tels autres une certaine dissymétrie qui sont préférées. Et de même telles facultés d'imagination, de sensibilité ou de réflexion, telle dose de santé ou de tares pathologiques sont au premier plan tour à tour dans les arts romantiques, classiques ou décadents. On peut dire que chaque faculté psycho-physiologique de l'individu devient esthétique ou cesse de l'être suivant des conditions supérieures, qui sont d'ordre social. C'est en ce sens que les conditions inférieures de l'art restent abstraites et insuffisantes tant que les conditions plus complexes de la vie sociale ne viennent pas les déterminer en leur imposant telle forme historique précise, seule valable pour tel état donné de l'humanité, c'est-à-dire sous le règne de telle technique, en prenant ce mot dans un sens très large. Ces *réalités* « psychologiques » ne sont que des *virtualités* « esthétiques », jusqu'à ce que le facteur social leur ait donné enfin la « réalité esthétique », ou leur ait fait franchir, pour ainsi dire, le seuil de la conscience esthétique : faute de quoi, toute qualification véritablement esthétique leur reste extrinsèque.

3° Un fait n'est pas social seulement parce qu'il est une somme ou un mélange de faits individuels : il en est la *synthèse*, à la façon dont une combinaison chimique est douée de propriétés nouvelles, étrangères à chacun de ses éléments composants pris à part. Le caractère nouveau et spécifique de la synthèse sociale, c'est la *discipline*, c'est-à-dire le caractère d'obligation, de pression morale,

d'autorité, de valeur supérieure, qui dérive de l'organisation vivante du corps social, et se retrouve, non sans diverses propriétés spécifiques, dans chaque grande institution collective. L'art n'est donc pas social seulement à proportion du nombre d'individus qu'il intéresse, en sorte qu'un art serait plus ou moins social, comme on le dit souvent, suivant qu'il est plus ou moins populaire ou aristocratique; — mais surtout à proportion de l'intensité qu'atteignent la solidarité, l'organisation, la discipline qu'il représente, et que manifestent des sanctions qui en sont les signes objectifs.

Le caractère social de l'art et du beau consiste donc en deux propriétés essentielles : la *collectivité* et l'*organisation*.

III. — Ce double caractère social de l'art se réalise par deux sortes de conditions, qu'il importe de distinguer soigneusement : les premières sont *esthétiques*, les autres *anesthétiques*.

1° Les conditions sociales *anesthétiques* sont celles qu'imposent à l'art les diverses institutions de la société, qui n'ont par soi aucune fonction directement esthétique : ainsi l'organisation sociale du travail et des classes économiques, et même du climat et des matériaux physiques; celle de la famille, de la nation, de la religion, etc. Toutes institutions qui comportent chacune sa valeur propre, et dont les qualifications esthétiques ne peuvent donc être qu'extrinsèques ou accidentelles.

L'étude de ces faits sociaux est sans contredit très importante. Toutefois, beaucoup de sociologues à tendances individualistes estiment que la tâche de l'esthétique sociologique se borne à l'étude de ces facteurs collectifs et organisés, mais anesthétiques. A ce compte, une œuvre d'art n'aurait d'autres fonctions ou valeurs sociales que les fonctions ou valeurs familiales, religieuses, etc.; en dehors de celles-ci, elle n'aurait plus que des fonctions ou valeurs purement individuelles, comme l'agrément sensible, l'expression mystique de la personnalité, l'*Einfühlung*, la satisfaction plus intellectuelle de la symétrie et de l'unité dans la multiplicité, etc. Toutes les valeurs proprement esthétiques ne seraient donc que des valeurs proprement individuelles, et les conditions sociales de l'art n'en seraient que des conditions préalables et éloignées. Dans cette singulière « esthétique sociologique », ce qui est esthétique n'est pas social, et ce qui est social n'est pas esthé-

tique. Nous croyons, au contraire, qu'outre ces valeurs anesthétiques, individuelles ou sociales, l'art a d'autres valeurs surajoutées, qui sont *à la fois sociales et spécifiquement esthétiques*. Sans celles-ci l'esthétique sociologique perdrait sa meilleure raison d'être, et ne serait plus qu'un appendice de l'esthétique psycho-physiologique, ou même qu'un chapitre de la psychologie pure. Nous voudrions, au contraire, *dans une sociologie spécifique introduire une esthétique spécifique elle-même*. Car nous croyons que tout confondre c'est ne rien expliquer, et que tout comprendre c'est analyser en chaque chose ce qui la fait être elle-même.

2° Ces conditions sociales proprement *esthétiques* exigent une double étude : *statique* et *dynamique*.

L'étude *statique* a deux principaux objets : les *institutions* et les *sanctions* esthétiques.

a) Les principales *institutions* sociales de caractère spécifiquement esthétique sont ces grands organismes collectifs, étudiés jusqu'ici avec soin, mais sans beaucoup de méthode, par l'histoire de l'art et la critique d'art, sous des noms dont il importerait de mieux fixer les significations, très vagues et arbitraires, données par l'ancienne rhétorique, cette scolastique de l'art : les techniques, les écoles, les styles, les genres, les manières; et encore la critique professionnelle, l'élite des amateurs, le public. Il faut constituer, par exemple, une sociologie du public, ou plutôt *des* publics adaptés aux diverses œuvres ou écoles, en même temps qu'aux diverses époques, nations ou classes sociales.

b) La vie et les lois de ces institutions collectives, qui sont comme les organes ou comme les tissus de l'organisme esthétique dans la société (si l'on veut conserver cette métaphore, à demi exacte seulement) sont *sanctionnées* par des récompenses ou des punitions spéciales à l'art, et qui sont, en fait, inséparables de toutes ses manifestations chez tous les hommes. Les principales sanctions positives de l'art sont le succès, la gloire, l'admiration; les principales sanctions négatives correspondantes sont l'insuccès, l'oubli, le ridicule. Ces sanctions essentiellement collectives correspondent aux sentiments esthétiques proprement dits, ou sentiments techniques, dont elles manifestent objectivement l'existence dans chaque conscience individuelle.

Elles s'accompagnent d'une foule de conséquences sociales

anesthétiques, comme le pouvoir politique et surtout les gains ou pertes d'argent, qui, par action réciproque, renforcent singulièrement les satisfactions ou les remords esthétiques quand elles s'y proportionnent exactement ; qui leur font concurrence, au contraire, quand leur développement propre s'exagère et devient parasitaire, comme il arrive surtout dans les temps primitifs ou décadents. Mais par elles-mêmes, et en dehors de tout autre intérêt anesthétique, ces sanctions esthétiques sont extrêmement sensibles à toute conscience délicate : surtout à celle des artistes, mais aussi à celle des amateurs. C'est cet intérêt supérieur et spécifique que les théoriciens classiques et individualistes appellent, par antiphrase, une satisfaction désintéressée.

En fait, quand l'artiste ou l'amateur les plus individualistes veulent marquer toute la valeur d'une œuvre incomprise qu'ils aiment, ils ne peuvent lui souhaiter d'autre forme du triomphe que la gloire, le succès : c'est-à dire que de n'être plus méconnue, ou de rencontrer enfin un public qui la comprenne, et lui accorde ses sanctions collectives.

3° L'étude *dynamique* des conditions sociales de l'art est celle de son *évolution* collective *interne* et *spécifique*.

La plupart des esthéticiens sociologues les plus récents ont étudié surtout les origines, les formes préhistoriques ou sauvages, de même que les psychologues se sont mis à observer la genèse de l'art chez l'enfant. Cette étude est assurément très utile. Mais peut-être son importance a-t-elle été exagérée : les formes originaires sont les plus confuses, celles où l'art réalise encore le moins sa nature propre, et se trouve le plus mélangé d'éléments anesthétiques. La méthode comparative est plus féconde quand on l'applique à tout l'ensemble du développement d'un art. L'essence ou la loi d'un fait ne se découvre tout entière ni dans ses formes parfaites, comme le voulait Aristote, ni dans ses formes primitives, comme le croient certains anthropologistes ; mais dans l'ensemble de ses phases, comme le montrent toutes les sciences comparées, l'anatomie ou la linguistique modernes par exemple.

Tout art, comme toute autre institution sociale et comme tout être vivant, a son commencement, son apogée, sa fin ; sa jeunesse, sa maturité et sa vieillesse. Réduite à cette forme vague, cette affirmation est un truisme peu contestable. Mais il importe de la préciser.

Ce rythme ternaire de toute évolution vivante a pour expression spécifique dans l'art la succession des trois âges *préclassique*, *classique*, *postclassique*; après quoi une autre espèce d'art recommence à nouveaux frais une nouvelle vie selon le même rythme, bien que sous d'autres formes. C'est une sorte de « loi des trois états esthétiques » qui ne se réalise pas toujours intégralement ou distinctement, à cause des interférences nombreuses que les arts entretiennent avec les autres faits sociaux — nationaux ou religieux par exemple —, qui peuvent raccourcir, retarder ou précipiter, diviser ou détourner le cours de l'évolution propre de l'art.

Le développement le plus complet de ce cycle est à peu près réalisé, notamment, par l'histoire de la musique harmonique moderne depuis la fin du XVIe siècle, ou de la littérature française depuis la Renaissance. Il comporte alors jusqu'à six âges successifs : les primitifs et les précurseurs; les grands classiques et les pseudo-classiques; enfin les romantiques et les décadents.

Ce cycle parcouru, un art ne peut plus revivre que par des éléments renouvelés, mais selon le même rythme : les décadences du style gothique ou de la polyphonie médiévale, par exemple, engendrent les styles primitifs de la Renaissance, ou de l'harmonie moderne.

Cette évolution est spécifique à l'art : c'est-à-dire que ses divers moments peuvent bien coïncider parfois avec ceux des grandes évolutions sociales anesthétiques; mais cela n'est pas nécessaire. Par exemple les âges classiques grec, latin ou français en littérature concordent à peu près avec l'apogée politique des pays correspondants; mais de grands bouleversements, comme l'avènement de l'opéra et de l'harmonie moderne dans la musique, ou le romantisme dans la littérature française, ne coïncident nullement avec la renaissance plastique ou la réforme religieuse et la révolution politique.

L'art ne correspond à son milieu *anesthétique* que comme un complément, un jeu, parfois une antithèse; nullement comme un reflet, une doublure, ou une application directe : car sa fonction est précisément de représenter le jeu ou le luxe des activités sérieuses ou anesthétiques, et non de les redoubler pour ainsi dire. Cette fonction est particulièrement apparente dans la manière dont tout art développé traite avec prédilection ce luxe de la famille, qui

est l'amour; prédilection incontestable, que des considérations sociales font seules bien comprendre.

IV. — Aux conditions sociales de la vie esthétique correspondent, en sens inverse, les *conditions esthétiques de la vie sociale*. Si dans tel pays la constitution de la famille ou de la religion, par exemple, influe sur l'état de l'art, inversement l'état de l'art n'est pas sans influer à quelque degré sur la constitution de la famille ou de la religion dans ce pays. Cette action réciproque des fonctions du jeu sur l'activité sérieuse offre un troisième objet d'étude, important sans doute, mais plus intéressant peut-être pour le sociologue politique ou moraliste que pour l'esthéticien proprement dit. Voilà pourquoi c'est par cette recherche relativement accessoire que les anciens Grecs ont inauguré l'esthétique philosophique, et que beaucoup de penseurs modernes, fort peu artistes, s'y sont attachés, au risque de la trahir, ou de se trahir eux-mêmes.

V. — *La valeur esthétique* (c'est-à-dire en principe *artistique*) *est un fait social.*

1° Des sociologues trop individualistes estiment que cette sorte de valeur, seule peut-être parmi les autres, demeure essentiellement personnelle, capricieuse, et rebelle à toute loi. La principale école de sociologie française contemporaine professe au contraire que tout jugement individuel n'est qu'un jugement de *fait*, auquel la conscience sociale peut seule conférer une *valeur* : toute valeur n'étant que la pression ou l'autorité du groupe sur l'individu.

La vérité est entre ces deux extrêmes. Il n'y a pas de bonnes raisons pour refuser à une pensée ou un plaisir purement individuels une valeur pour l'individu. Ce que nous demandons d'ajouter, c'est que cette valeur n'a aucun droit à être appelée esthétique, tant qu'elle reste strictement individuelle. Valeur esthétique, c'est gloire ou admiration. Supposez une œuvre que son auteur seul admirerait, et que rigoureusement il n'estimerait admirable que pour lui-même : elle lui donnerait un plaisir *anesthétique* incontestable; mais un sentiment de *valeur d'art* très contestable au contraire comme tel. De même un acte ou un fait que son auteur ou son spectateur serait seul à juger bon ou vrai, lui donnerait un sentiment de satisfaction peut-être, mais non morale ou scientifique; sans quoi il faudrait donner aussi ce nom à la pensée d'un fou, ou d'un dormeur qui rêve, et ne doute pas de son rêve, et

qui affirme belles, ou bonnes, ou vraies, des images qu'une fois éveillé il jugera en réalité inqualifiables : car il n'y a de valeurs « valables » que les valeurs confirmées.

L'homme qui pense esthétiquement pense, du moins subconsciemment, *sous la catégorie de la sociabilité.* C'est-à-dire qu'il juge au nom d'un public possible, sinon réel : au nom d'une postérité quelconque et hypothétique, à défaut du public actuel. Cette valeur essentiellement sociale n'exclut pas les valeurs individuelles qu'il plaît à chacun de poser; elle se borne à s'y surajouter, elle est une *autre* valeur. Mais il faut répéter qu'elle seule est proprement esthétique, les autres étant pour ainsi dire préesthétiques, ou au-dessous du seuil esthétique; et qu'elle seule évite le caractère arbitraire et inconsistant des valeurs purement individuelles.

Elle représente ainsi le seul équivalent positif ou le substitut scientifique de cette « universalité du goût » quasi-métaphysique, que l'ancien dogmatisme des critiques et esthéticiens traditionnels voulait à tout prix retrouver dans toute *vraie* beauté. L'esthétique sociologique en serait l'étude devenue enfin plus expérimentale, plus scientifique, et par conséquent plus relativiste, ou l'*universalité* prétendue devient une plus modeste *collectivité* du goût.

2° Cette valeur esthétique proprement dite a deux formes : le *normal* et l'*idéal.*

Une œuvre a une valeur *normale* quand elle correspond à l'usage sain ou typique de la technique *contemporaine.* Santé de l'individu, et type représentatif de l'espèce : deux criteriums non identiques, mais apparentés. Quant à la technique, au sens où nous prenons ce mot, elle est quelque chose de plus que le métier : le métier vivant, en évolution et création perpétuelle. Elle peut en effet avoir des formes anormales et des survivances ou des déviations qui sont, au moins en partie, ce que nous appelons la laideur.

Une œuvre est jugée *idéale* quand nous estimons par hypothèse qu'elle correspond à l'état normal d'une technique *future.* Cette nouvelle attitude de l'esprit peut se caractériser ainsi. — S'agit-il d'une œuvre ou d'un style contemporains? nous espérons qu'ils deviendront normaux dans un état prochain, mieux éduqué ou plus sensible, des consciences esthétiques. S'agit-il d'une œuvre ou d'un style passés? nous nous efforçons à nous replacer tant bien que mal par l'imagination, — aidée le plus souvent par une sympa-

thie instinctive, plus ou moins cultivée par l'érudition, — dans les conditions historiques de la technique qui fut contemporaine de l'œuvre, et nous concevons combien elle la dépassait; au reste un chef-d'œuvre ancien peut rester souvent un idéal, même pour l'état actuel de notre technique. Dans tout jugement de valeur cette conception d'un idéal est la partie la plus capricieuse, la plus personnelle, puisque, chacun crée, pour ainsi parler, cette anticipation tout hypothétique aux risques et périls de son imagination. Elle est la représentation méthodique de la part considérable qui revient à l'individualité dans tout jugement de valeur; et en l'exprimant ainsi nous ne croyons pas la diminuer, mais lui faire sa vraie place, qui reste capitale même pour le sociologue, si on la comprend bien.

Ces deux sortes de valeur se combinent d'ailleurs inextricablement ou se recouvrent en partie. Par exemple au XVIIe siècle la technique des épopées homériques semblait normale pour toute époque : aussi croyait-on ne pouvoir mieux faire que de l'imiter littéralement. Nous croyons aujourd'hui plus juste le jugement qui se replace autant que possible dans les conditions à demi barbares de cette civilisation, et s'efforce d'apprécier dans quelle mesure ces œuvres exprimaient un idéal supérieur dans ce milieu; dire qu'il l'exprime encore dans le nôtre c'est à plus d'un égard une illusion ou une hypocrisie, d'ailleurs d'ordre pédagogique plus qu'esthétique. La preuve en est que notre art ne cherche plus à copier ces épopées. En réalité, nous mélangeons confusément ces deux points de vue, et nous ne les dosons, même grossièrement, que lorsque nous prenons la peine d'y réfléchir. Ainsi encore la technique du pointillisme en peinture, ou du symbolisme en poésie, fut « normale » dans certains milieux qui se survivent encore. Mais peu de bons juges les estiment en outre « idéales » ou capables de durée féconde.

Telle est l'interprétation sociologique, transformée (et sans doute améliorée) de la vieille distinction entre la pure « critique de goût », et la « critique historique ».

En somme, tout jugement de valeur qui mérite d'être pris en considération au sujet d'une œuvre, est un jugement sur le caractère *normal*, soit *actuel*, soit *futur* (comme *fait*, ou comme *hypothèse*), de l'application de la technique que représente cette œuvre. Ce point de vue seul se prête à exprimer à la fois les prétentions opposées des critiques impressionnistes et dogmatiques.

En effet, d'une part il n'est pas impossible de s'entendre sur ce qui est typique et sain, c'est-à-dire normal, dans un style donné ; et de même on peut exiger quelques garanties, et il existe des méthodes plus ou moins sûres pour établir des hypothèses en quelque domaine que ce soit ; en sorte que nos appréciations du normal et de l'idéal peuvent aspirer sans témérité à un certain caractère scientifique. D'autre part on sait quelle large place les savants contemporains font en toute science à l'imagination et même à l'arbitraire individuel dans la constitution des espèces et types généraux, ou des hypothèses symboliques : d'elle-même la loi scientifique se rapproche peu à peu du jugement esthétique.

Cette conception schématique des deux grandes sortes de valeur dans l'esthétique sociologique aurait donc le double avantage de faire rentrer l'esthétique dans les conditions générales de toute science, tout en rendant suffisamment compte du caractère foncièrement relatif et variable de toutes ses évaluations ; — à ceux qui préfèrent dire : « foncièrement individuel », on devra toujours reprocher l'étroitesse inexplicable et superstitieuse d'un relativisme ainsi borné. — Au reste nous ne pouvons ici que poser des jalons pour l'analyse des cas particuliers, qui seule pourra éclairer ces indications rapides.

VI. — Trois conclusions générales se dégagent de cet examen.

1° Toute valeur soulève un triple problème : — Est-elle une véritable valeur normative, ou seulement un fait théorique? — Est-elle individuelle et arbitraire, ou universelle et soumise à des lois? — Est-elle spécifique, ou réductible à d'autres?

Le programme d'une esthétique sociologique doit répondre à ces trois questions, qui sont essentielles dans toute esthétique. Il le fait par l'analyse des conditions anesthétiques et esthétiques, statiques et dynamiques de l'art ; par l'étude objective des institutions et sanctions collectives propres à la conscience esthétique, et des réactions de l'art sur la société. Il mène à conclure que la beauté est une valeur, qu'elle fournit une norme, sinon universelle et infaillible, du moins collective et organisée, et que ses lois spécifiques sont relativement autonomes. C'est pourquoi l'esthétique sociologique n'est pas seulement un simple appendice relativement accessoire de l'esthétique psycho-physiologique ; elle est une partie constitutive de tout système d'esthétique complet.

2° La fonction sociale commune à tous les arts, qui constitue leur raison d'être nécessaire dans chaque société normalement constituée, c'est la discipline du luxe. Car si l'art est un jeu libre, il est surtout l'organisation sanctionnée de cette liberté. Sa destination la plus positive c'est de réintégrer le luxe, en lui-même égoïste et anti-social, parmi les fonctions nécessaires de l'humanité : même sous ses formes les plus personnelles, l'art est la socialisation du luxe.

3° Toute philosophie moderne, toute logique, toute morale, toute métaphysique de quelque autorité est une réflexion approfondie qui doit prendre pour bases les données de quelque discipline scientifique plus ou moins positive : sans quoi elle n'est qu'une rêverie sans portée. De même l'esthétique moderne ne peut être qu'une réflexion philosophique basée sur les données de ces deux études, dès longtemps constituées à l'état positif : la critique et l'histoire de l'art. Elle en est la philosophie. Telle doit être l'esthétique sociologique.

CHARLES LALO.

Grâce et Foi

(Étude psychologique)

Le christianisme est la religion de la grâce. Il a créé, du moins au point de vue théologique, cette singulière notion, il en vit, il la met à la base comme au couronnement de l'idéal qu'il préconise, il en fait le signe suprême de la valeur morale, il y voit le lien essentiel qui unit l'homme à la divinité. Il en tire enfin sa valeur psychologique et, peut-être, son incomparable puissance de séduction. Aussi, toute étude sur la grâce devient-elle une étude sur la vie chrétienne et l'on sait bien que tout examen de la vie chrétienne ouvre les perspectives les plus profondes à travers la vie de l'homme. Car ce n'est pas une fortune accidentelle qui a donné en quelques siècles au nouveau dieu l'unanimité du monde connu, et les formes ou formules dogmatiques ne doivent de survivre qu'à leur somme d'humanite. Sur un point spécial nous allons en avoir la preuve, et, la « grâce », considérée dans l'acte premier de la foi va nous montrer quels ressorts essentiels de psychologie cet acte met en jeu.

I

La « grâce » tient à ce point à la « foi », qu'elle entre dans sa définition et qu'elle en détermine pour ainsi dire l'existence. « Cette foi qui est le commencement du salut, » dit le concile du Vatican[1] », l'Église catholique professe que c'est une vertu surnaturelle par laquelle, sous l'*inspiration et avec l'aide de la grâce divine* (Dei adspirante et adjuvante gratia) nous tenons pour vrai ce que Dieu a révélé, non pour en avoir perçu par la lumière de la raison, la vérité intrinsèque, mais sur l'autorité de Dieu même qui nous le révèle et qui ne peut ni se tromper ni nous tromper ».

1. Cf. Bainvel, art., *Foi*, *Fidéisme* du *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, de d'Alès.

Saint Thomas se montre encore plus explicite que ce canon pourtant assez clair. Après avoir déclaré que « croire c'est penser avec assentiment »[1], il complète peu à peu ce raccourci déjà saisissant et arrive à trouver dans l'acte de foi un « acte de l'intellect adhérent à la vérité divine sous l'empire de la *volonté*, mue *elle-même par la grâce*[2] ». Il n'y a qu'à dérouler en quelque sorte ces formules pour voir se dessiner les linéaments du phénomène.

Avec raison, le grand docteur lui-même note dans deux conditions de la foi, les deux éléments qui la composent. Il y faut, d'abord, pour lui, une révélation qui ait pour rôle de communiquer à l'homme les vérités qui le dépassent et *auxquelles il n'aurait pu accéder par ses forces naturelles*, puis « une cause intérieure » qui porte l'être à « donner son assentiment à ces vérités[3]. Nous verrons sous quel ordre se range une telle cause. Mais déjà nous pouvons sentir qu'elle soutient un apport venu de l'extérieur et qu'il y a dans l'assentiment un cadre « objectif » et une appréhension « subjective » ou pour parler plus proprement, car dans la réalité théologique ces termes se révèlent insuffisants, un « contenu » et un « contenant » sentimental.

Il est certain que pour « croire » il faut « croire quelque chose », et qu'il y a une matière ou un « objet » de la foi. Pour le chrétien, la chose est bien simple. Les vérités auxquelles il doit adhérer lui sont parfaitement définies dans les textes et les traditions sacrés. Elles s'offrent à lui en un corps invariable, reçu de tous, suffisamment explicite, et quinze lignes de « symbole » le mettent en état de comprendre ce qu'il doit comprendre et de croire ce qu'il ne comprend plus, puisque par définition la foi supplée, dans l'ordre des connaissances, à la pénurie de l'intellect.

Mais toute cette clarté de la révélation ne servirait de rien si une force intime, chez le croyant, ne la soutenait et n'en vivifiait la mémoire. Si nous n'opposions au flux des sensations qu'une faculté passive, elles couleraient en nous comme de vaines images et nulle ne s'y pourrait fixer. La foi, sans l'adhésion interne se bornerait à une hypothèse fugitive. Elle prend donc toute sa valeur de cet autre élément qui, sous le nom de « volonté », groupe les forces de

1. « *Credere est cum assensu cogitare* » IaIIae question, 1. art. 3.
2. *Id.* q 1-9.
3. Q VI a. 1.

l'être et les associe à la puissance même de Dieu et saint Thomas la saisit dans son principe et sa détermination quand il écrit : la foi suit, en conséquence logique, le don de la grâce : *fides consequitur donum gratiæ*[1].

Remarquez d'ailleurs le soin avec lequel, tour à tour, il distingue les parties et en maintient l'ensemble. Presque toujours, à propos de foi, il parle d' « *actus fidei* » et il semble bien que par cet « acte de foi » il entende « la foi en acte ». Appliquant, en effet, la méthode aristotélique on peut considérer l'être « en puissance » de foi, passant à l'acte sous l'influence de la cause interne dont la grâce détermine le mouvement et qu'elle constitue en partie. Un dernier élément enfin ou une dernière transformation d'élément, d'origine plus nettement psychologique, encore, achève de caractériser l'état, et c'est la charité, cette motion de l'esprit, dit saint Augustin, « qui nous porte à jouir de Dieu à cause de lui-même », une certaine amitié spéciale de l'homme pour Dieu, ajoute saint Thomas[2].

Il y a une foi « informe » et sans valeur, qui consiste dans la lettre seule de la doctrine, dans la simple possibilité de croire et qui gît en l'âme comme une chose morte. Que la charité intervienne et la voilà soudain devenue foi « formée », c'est-à-dire agissante et réelle, propre dans sa plénitude à pourvoir désormais aux besognes du salut[3]. On reconnaît donc bien sous le contenu verbal de la foi une manière d'activité sentimentale qui la conditionne et la soutient.

Il ne faut pourtant pas faire dire à la théologie, cette parfaite science[4], plus qu'elle ne veut avouer, ni croire qu'elle se contentera de ce banal et d'ailleurs inexact départ entre « l'objectif » et le « subjectif ». Jamais elle ne se démunit de cette idée de l'immanence et de l'omniprésence de Dieu qui lui permet de si vastes, de si profondes et aussi, hélas, de si gratuites synthèses. La foi, dit-elle, reste « la substance des choses que nous devons espérer[5] » et ainsi un lien s'établit entre les éternelles promesses et notre façon d'y compter. Dieu, d'autre part, suscite en nous la grâce et, par ce

1. v. 4.
2. *Id.* XXIII. 1.
3. II, II^{ae}, (IV. 3-4).
4. Je prie de croire que je parle sans ironie.
5. Hébreux, *cit.*, II^{a}, II^{ae} (IV, 1).

canal surnaturel, se ménage l'inhabitation de notre âme. Il n'y a donc pas lieu de distinguer proprement, chez le croyant, un objet d'un sujet. L'objet se confond avec l'absolu qui, par sa présence universelle et son contact permanent, détermine précisément le sujet. Tout existe, tout se réalise en fonction de Dieu, par la grâce il touche à l'être, par la même grâce l'être saisit son essence. Et ce n'est pas pour rien qu'au sommet de la vie spirituelle se place la vie unitive.

C'est pourquoi le modernisme ne pourra jamais se faire accepter des théologiens. Il place la foi dans le besoin de croire et par là coupe toute communication *réelle* avec le divin, ou tout au moins « fait » le divin plus qu'il « ne le reçoit »[1], ce que l'Église ne peut admettre. Je verrais surtout là de la psychologie, si la tradition, en transportant à l'extérieur l'objet déterminé des croyances, ne se montrait plus psychologue encore et si l'homme, toujours soupçonneux à l'égard de ce qu'il découvre en lui-même, ne cherchait éternellement un appui hors de son intelligence et de son cœur. La théologie demeure intacte en ses positions, et si, d'un point de vue tout pratique, nous prétendons dissocier des valeurs qu'elle maintient jalousement réunies, nous lui devons pour le moins les plus honorables réserves.

L'acte de foi comprend donc, analytiquement, des données divines et une conception claire de ces données, plus, et ensemble, une adhésion sentimentale qui les vivifie. Dans cette adhésion réside le mécanisme psychologique du fait, et d'elle seule nous pouvons espérer quelques renseignements de cet ordre. Mais il nous la faut considérer libre de toute contrainte et d'un regard simplement humain, puisque nous ne voulons lui demander que des éclaircies sur l'homme.

Dans la *volonté* qui, mue par la grâce, constitue l'assentiment aux vérités premières, se remarque l'apport spécial de l'être indépendant. Bien que saint Thomas semble y faire prédominer la part de l'esprit, il faut se garder, sur cet acte interne, de toute conception semblable à notre idée d'un individu autonome se déterminant par la raison. La volonté, au sens théologique, semble désigner une libre disposition de l'activité sentimentale. On « s'*in-*

1. Cf. d'Alès, art. cité.

cline » à Dieu et à sa loi parce qu'on juge que c'est le meilleur parti à prendre et parce qu'on éprouve que, par là, on s'ouvrira la source des plus nobles émotions. Si j'osais risquer une comparaison profane je dirais du héros chrétien, comme du héros de Corneille, qu'il veut moins qu'il ne veut vouloir. Entendue ainsi, la volonté n'est autre chose que la libre disposition de la vie sentimentale et je doute qu'elle ait quelque réalité pratique. Comme pour suppléer à cette insuffisance, l'école introduit par ailleurs l'indispensable contenu d'émotion qui se dérobait jusqu'ici.

Qu'est-ce en effet au juste, que cette *grâce*, qui paraît le principe actif de la foi, comme la condition du salut. Saint Thomas la définit dans le fidèle « une manière de qualité surnaturelle qui le meut, avec force et douceur à la poursuite de l'éternel[1] ». Qui ne reconnaît là, en dehors de l'origine métaphysique, une tonalité affective propre à donner toute leur valeur à des connaissances ou à des sentiments particuliers et capable de diriger l'être dans le sens de son idéal, d'où que lui vienne cet idéal. Nous aurons l'occasion d'inventorier tout au long les richesses morales de la grâce, mais déjà ici, nous pouvons voir dans ses débuts, ce caractère intime qui en fera la clef de toute vie intérieure.

Une qualité — un mouvement — termes essentiels dans l'ordre du cœur. Voilà, on voulait bien, on croyait bien croire. Pas de difficultés du côté de l'intelligence soumise, les rites suivis, les œuvres faites. Ce fantôme de zèle, pourtant restait lettre morte : la prière ne sortait que des lèvres, les litanies coulaient indifférentes, le *Credo* se résolvait en exercice de mémoire, Dieu restait absent de toute cette matière divine. Or, une touche mystérieuse déclanchait en l'âme un secret ressort et aussitôt, tout se mettait en branle, tout prenait ou reprenait sa valeur. Chaque mot portait, un sentiment vivace doublait les mesures de l'hymne sacrée, la vie animait enfin une insensible mécanique.

C'est une question que de savoir si la grâce se marque toujours par des traits sensibles, et je conçois qu'on la résolve négativement pour ménager une liberté entière à Dieu. Mais si l'on s'en tient à la nature psychologique du phénomène, on doit convenir qu'il s'affirme, au contraire, de la façon la plus indiscutable, puisque,

1. Ia, IIæ (CX. 2) : « qualitas quædam supernaturalis ut suaviter et prompte ab ipso ad æternum consequendum moveantur. »

d'abord, et nous le verrons bien à propos de son premier effet, la conversion, il marque un changement radical et soudain dans la vie intérieure des êtres.

On oublie trop, peut-être, ce côté humain d'une action que l'on veut surtout divine. Le problème est certes intéressant, d'un point de vue spécial, qui demande si l'on doit faire entrer la science dans la foi ou l'en laisser au dehors, mais je crois une étude psychologique de la matière plus captivante. M. Bainvel, dans un excellent livre[1], néglige des manifestations qui, pour l'incroyant, demeurent l'essentiel, et quand les amis de M. Blondel reprochent aux disciples actuels de saint Thomas de pousser au rationalisme, s'ils n'ont pas raison, et j'en demeure d'avis, ils n'accaparent pas tous les torts[2].

D'autres, plus moralistes par fonction que théologiens ont vu dans son plein le travail de la grâce dans le sentiment et nous retrouverons leur témoignage à propos de cette mutation de vie que l'on suppose le premier effet d'un don surhumain. Mais déjà ce don, Bossuet y trouve comme un remède à la répugnance du fidèle devant « l'extravagance » de la doctrine[3] et reprenant un mot d'Isaïe adjure les égarés de « retourner au cœur[4] ». Et Bourdaloue écrit de la foi que « connaissance libre » elle doit commencer en nous par un mouvement de notre cœur[5].

Et c'est pour se donner tout entiers à la grâce, divaguant même parfois hors des contours que lui impose la sage réserve des dogmes, que les mystiques en ont accusé l'entière valeur et, pour ainsi dire, les excès. Et, dans le triomphe du « sens propre » où on les accuse justement de tomber, se marque la nature intime, sinon l'origine première de l'évènement.

Ici encore, ici déjà, s'affirme dans le christianisme la maîtrise de la vie morale. L'antiquité connaît et la foi, et même une sorte de grâce, mais quelle pâle et lointaine idée elle s'en fait. Elle apparente vaguement à l'opinion cette foi que le philosophe Archytas place au-dessous de la pensée et du raisonnement, tout juste avant

1. Bainvel, *La Foi et l'acte de Foi*, pas. et not. ch. IV.
2. *Revue Thomiste*, 1896, art de Schwalm : *L'acte de Foi est-il raisonnable?*
3. 1er sermon du deuxième dimanche de l'Avent, sur *J.-C. comme objet de scandale*, 3 p., p. 226, t. I, éd. Garnier.
4. 4e dimanche de l'Avent, sur *la véritable conversion* (I. 304).
5. *Nouveaux sermons inédits* (éd. Griselle), p. 40-42.

l'imaginative[1] et, pour Philolaüs, la décade, où l'on peut voir le principe organisateur des choses, se réfère à la connaissance et à la réalisation de l'intelligible[2]. Seules, à peu près, jouent les forces discursives de l'esprit.

M. Bainvel parle de la nécessité « de ne pas distinguer tant qu'il s'agit du procédé psychologique entre la foi naturelle et la foi surnaturelle[3] ».

C'est bien cela. D'où que vienne la foi, quel qu'en soit l'objet, si mystérieuse qu'on fasse la grâce, il n'empêche, et on peut commencer à le voir, que ce sont des sentiments qui agissent à la manière ordinaire des sentiments. L'analyse peu à peu les sort des brouillards où les enveloppent les légitimes soucis d'une doctrine interessée et leur donne un aspect plus humain. Il nous reste pour nous rendre un compte exact de leur nature et de leur portée à noter leur rôle décisif dans ce renouvellement de l'âme qui définit les conversions.

II

Le premier effet de la foi, là où elle n'a pas crû insensiblement avec l'âge, et c'est dans la plupart des cas, se marque par une rénovation morale, et tous les cultes ont fait d'un nouvel aiguillage des mœurs et de la pensée le prélude indispensable du salut. M. Elisée Vernier dans une thèse excellente d'intention, si un peu sommaire, note dans l'Ancien Testament déjà le terme technique servant à désigner l'idée de conversion (shoub) « signifie changer de direction, à la fois se détourner *de* et se retourner *vers* ». Et il cite justement ensuite la série des textes, preuve que pour les premiers croyants, comme pour les croyants de tous temps, l'entrée de la voie de Dieu s'inaugurait par « une nouvelle naissance ».

La théologie comme l'histoire nous dessinent encore ici, avec un rare bonheur la ligne psychologique de l'événement. Jean prêche la pénitence et Jésus impose aussi d'abord de « faire pénitence ». Et il semble bien que ce côté « négatif », je dirais peut-être ce côté « réactif », du changement doive en marquer l'origine. Puis vient

1. Fragment 5, p. 269, t. I, éd. Chaignet.
2. *Id.*, *ib.*, 18 *a*, 18 *b*.
3. E. Vernier, De l'*Idée de conversion dans le N. T.*, Paris, Moquet, 1890.

la *purification* qui nettoie l'être et le prépare aux besognes divines de l'*illumination*. Il y a trois baptêmes enfin, le baptême de l'eau, le baptême du sang, le baptême de l'esprit.

C'est là toute la vie chrétienne et on peut en percevoir la profondeur et le sens. Dieu commence à secouer le fidèle endormi dans la torpeur du péché. Sous la contrainte de cette force insensible, la créature jette les yeux sur soi, s'épouvante de se voir si loin d'un idéal qui soudain lui apparaît, et prend conscience de sa perdition hors de la seule voie souhaitable. Mais celui qui l'appelle a su pourvoir aux désordres comme aux faiblesses. Il lui offre le remède dans l'épreuve de la pénitence, le geste de la guérison dans l'appareil du baptême. Au contact de l'eau salutaire le néophyte sent fondre les dernières boues du passé. Il s'avance d'abord hésitant, puis de plus en plus raffermi, au long de la route sur laquelle, dans leur ineffable suavité, flottent déjà les dons de l'esprit.

La théologie parénétique s'est plu à marquer les étapes de l'amendement des pécheurs. « Ce que peut désirer un homme », dit Bossuet, « que son naturel tyrannise, c'est qu'on le change, qu'on le renouvelle, qu'on fasse de lui un autre homme. De lui-même, il ne peut rien, « mais » ce que demande la nature simple et impuissante, c'est ce que la grâce lui offre pour se réformer, car la conversion est une nouvelle naissance[1]. Or cette grâce peut « vaincre l'inclination » et même « surmonter l'habitude » car « nulle force ne peut égaler celle de l'esprit qui nous pousse ». Et le prédicateur de revenir à chaque instant sur cette question de « la nouvelle naissance », à la nécessité de laquelle il attribue toute la force dépensée en nous par un pouvoir souverain.

La foi est ainsi la condition et le commencement du salut. « Car tout le dessein du christianisme n'étant que de soumettre notre esprit à Dieu, la foi, dit saint Augustin, commence cette œuvre »[2]. Il convient alors de « se résoudre » de « fixer son esprit à quelque chose » de « prendre une forme de vie »[3]. C'est difficile : « Eh bien, chrétiens, s'il faut vous refaire, est-ce donc que

1. 4e sermon pour le premier dimanche de Carême : *Sur la pénitence* (éd. citée, t. II, p. 80).
2. 1er sermon pour le 2e dimanche de Carême : *Sur la soumission due à la parole de J.-C.* (II, 126).
3. 1er sermon pour le 3e dimanche de Carême : *Sur l'amour des plaisirs* (II, 255).

vous ignorez que la grâce de Dieu nous reforme et nous régénère en hommes nouveaux »[1]?

D'où l'importance capitale donnée aux rites du baptême. Il présente, en même temps que le signe de l'élection, la marque de ses premiers effets. Il a pour conséquences, dit le Concile de Trente : « l'impression des dons de Dieu en nous, particulièrement de la grâce qui, non seulement efface les péchés, mais s'attache à notre âme comme une habitude surnaturelle pour lui communiquer les lumières de l'Esprit Saint, l'infusion de toutes les vertus qui accompagnent la grâce, l'union avec Jésus-Chrit, etc.[2] ». Il s'agit bien d'une régénération spirituelle totale. Tous les convertis d'ailleurs ont chanté, pleins d'allégresse, la naissance en eux de l'homme nouveau et je pourrais m'autoriser ici des plus célèbres pages. Qu'il me suffise à propos de ce point particulier du baptême de citer quelques lignes caractéristiques de saint Cyprien. Il végétait, écrit-il à Donat, dans l'état le plus déplorable, s'agitant au milieu d'inextricables difficultés, s'y enfonçant davantage à mesure qu'il essayait d'en sortir. Mais ajoute-t-il, « dès que grâce à l'eau salutaire qui lave l'antique tache, une lumière a coulé de là-haut dans mon cœur pour en transformer la souillure en une pure sérénité, aussitôt que le secours du ciel a fait en moi un homme nouveau par une seconde naissance, mes doutes se sont convertis en certitudes, ce qui m'était caché s'est découvert, mes ténèbres se sont éclairées, ce que je jugeais difficile et presque impossible, je l'ai compris, de sorte que j'ai reconnu qu'il appartient à la terre de se complaire aux vices de la naissance, comme c'est commencer de vivre en Dieu que d'être animé par l'esprit ». Et en effet, toutes choses se voient renversées et tournées vers ce Dieu. « Là nous vivons, là nous prenons nourriture et vigueur[3]. »

Cette carrière nouvelle qu'inaugure la conversion et que poursuit la vie religieuse, il faut la voir affranchie du dogme pour en apprécier le caractère intime et sentimental. Or c'est ainsi que se présente le protestantisme libéral, à ce point délivré du joug scriptuaire, et à ce point dans la logique des principes de la Réforme,

1. 1er sermon pour dimanche de la Passion : Sur les *vaines excuses des pécheurs* (II, 475).
2. R. P. Alexis et Théophile, *Abrégé du Catéchisme du Saint Concile de Trente*, p. 156.
3. Migne, t. IV, ép. I, col.. 201-2.

que, même la foi dans la divinité du Christ, s'y montre avec l'imprécision d'une croyance facultative et presque surérogatoire. Dans un aussi libre cadre le chrétien se meut pleinement dans un idéal dont il nous dessine les traits en y consacrant le total de ses forces humaines. Et nous rencontrons là une source de suggestives vérités.

Une des œuvres les plus typiques de cette école est le Commentaire sur le *Sermon de la montagne* de Johannes Müller[1]. Je ne répèterai point ici ce que j'en ai dit ailleurs[2], et je me bornerai à y puiser quelques témoignages. Mais ils seront décisifs. Pour l'auteur en effet, la classe des élus, des chercheurs, atteinte « au cœur » par l'appel mystérieuse de la voix divine, perçoit le brusque renversement des valeurs. « C'est la révolution intérieure qui commence. Il ne s'agit de rien moins que de l'être originel qui veut naître et s'épanouir en nous »[3]. Nous verrons ce qu'il faut penser de cette nature primitive du sens religieux. Poursuivons. L'illumination est telle que, dès le départ, on se croit au terme. « L'éveil de la vie dans un être humain est quelque chose de si grand que celui qui en fait la merveilleuse expérience peut être tenté de se croire au but »[4]. C'est que, jusqu'alors, nous avions vécu par l'extérieur, ne nous accroissant pour ainsi dire que du matériel de l'existence. Par la foi maintenant, « cette intuition spontanée de Dieu »[5], nous nous connaissons et nous nous reconnaissons, et tout ce que nous apprenons de Jésus se traduit immédiatement dans notre vie[6]. Les paroles du Christ, dès lors, deviennent le principe vivifiant de nos actes quotidiens, ces trésors dans le ciel ce sont les richesses qu'accumule la méditation, cette main gauche que la main droite ignore, c'est la spontanéité affranchie de la réflexion[7], nous sanctifier revient à laisser dans nos moindres gestes transparaître la part du Père[8]. A la lettre enfin, Dieu vit en nous. Que disait d'autre Plotin?

1. J. Müller, *Le sermon sur la montagne*, etc. (Saint-Blaise, Foyer solidariste, 1912).
2. *Revue des Idées*, juin 1913.
3. p. 47.
4. p. 90.
5. p. 8 et pas.
6. p. 331.
7. p. 178.
8. p. 203.

Ainsi, pour une telle doctrine, la vie consiste en un épanouissement moral conforme à un modèle, dans l'espèce celui des Évangiles. Mais ce modèle se détermine « du dedans ». La réalisation de l'idéal chrétien s'opère par la « spontanéité », « l'intuition. Pas une ligne, peut-être, dans tout le livre, que M. Bergson ne pût signer. L'œuvre du « chercheur », c'est l'organisation d'un élan sentimental dans la durée, le développement d'une série d'ondes affectives, la formation d'un univers spirituel d'où s'excluent tous les modes ressortissant à la pensée discursive. Le point de départ et le point d'arrivée en consistent, par essence, et sans intermédiaires cultuels ou dogmatiques, en une perception intime d'un Dieu qui se communique à l'âme par ces canaux dont le nom dit seul la qualité : la persuasion — l'intuition — l'émotion.

Il n'y aurait pas trace d'élément objectif chez M. Müller sans Jésus. Le Christ, en effet, ou plutôt la vie terrestre du Christ, demeure l'exemple sensible et permanent sur lequel le chrétien doit régler ses efforts. Mais, encore, un fidèle ne découvre-t-il qu'en soi, par une manière de révélation propre, le sens exact de cette vie, la « transposition » qu'on peut en faire, l'interprétation qu'on en doit donner. Tout se conserve donc bien dans le domaine sans prix du monde intérieur.

Et enfin M. Müller attache aussi à la grâce la cause et le mérite de tous ces biens puisqu'il la définit « ce puissant courant de vie qui jaillit de la source originelle et créatrice »[1].

Car vous avez remarqué à quel point, dans ces opérations décisives de l'être, la grâce est toujours présente et toujours vivace. Nous l'avons vue, dans l'acte de foi, déterminer l'assentiment et la volonté, ces ouvriers de la certitude, nous la sentons qui préside, immanente et secrète, au renouvellement des conversions. Cause et conséquence à la fois, conséquence de l'action divine, cause des mérites terrestres, elle accompagne toutes les démarches de l'âme. Fixée d'une part à la source des trésors spirituels, de l'autre elle suscite les mouvements internes qui rejoignent la créature au créateur, et c'est par elle que, selon la formule antique, nous vivons et nous nous mouvons en Dieu ou plutôt que Dieu vit et se meut en nous.

1. p. 43.

Comment, pour reprendre la question de Nicodème, comment tout cela surviendra-t-il, comment cette transfusion dans l'homme d'une vertu divine s'opère-t-elle? c'est là le grand, l'ineffable mystère des chrétiens et c'est ici que nous devons les quitter.

Deux termes, en effet, sont maintenus dans le mécanisme de l'opération, Dieu, le fidèle. Par un effet de sa toute-puissance, et par des voies inaccessibles à notre contrôle, Dieu, disons-nous, communique au fidèle le mouvement par quoi va se réaliser le salut. Mais, une fois admis ou hors de question ce rapport objectif et causal, on a le droit d'en séparer un état sentimental autonome, tout au moins dans son processus ordinaire et dans ses manifestations. On admet, en effet, et on admet de toute nécessité, que Dieu n'agit pas dans l'homme en dehors des moyens de l'homme. On peut donc étudier la grâce en tant que phénomène, indépendamment de sa nature et de son origine, d'un point de vue tout humain. J'avoue qu'on sort par là de la théologie pour entrer dans la *psychologie descriptive*. Mais je ne vois pas que le passage soit impossible même à l'orthodoxie et j'y trouve en tout cas déjà un enseignement des plus suggestifs.

Vous aviez jusque-là vécu sans ordre et sans but, ou la réalité venait de vous détromper de chères erreurs ou votre patience s'était lassée à la poursuite d'un trop difficile idéal. Du vague, du désarroi, l'ennui, puis la douleur, puis l'angoisse sourdaient. Alors vous avez pensé, sans savoir au juste pourquoi, à des formules qui pour d'autres étaient des vérités, et qui, jusque-là, ne vous avaient frappé que de mots indifférents. Et soudain, ou peu à peu, ces idées qui ne s'étaient jamais promenées dans votre esprit que sous une forme abstraite, vous les avez étoffées d'un sentiment tendu et violent. Elles n'ont plus été les possibilités ou les constructions ingénieuses dont se leurraient les sectes et les partis, elles sont devenues des valeurs qui ont jeté en vous de profondes racines et d'où un jour jaillit la certitude. « Ils ont des yeux et ils ne voient pas, ils ont des oreilles et ils n'entendent pas ». Vous comprenez maintenant la force de cette terrible parole. Heureusement vos yeux se sont ouverts. Vous avez *cru* et vous avez *vu*. Vous avez vu l'horreur de votre vie passée, vous avez cru que la force qui vous en tirerait saurait bien vous conduire au port salutaire. Or croire, c'est « penser avec assentiment », se convertir c'est se renouveler.

La grâce de Dieu vous a permis « l'assentiment ». Avec quel élan vous l'éprouvez! La grâce de Dieu façonne en vous l'homme nouveau. Qu'est-ce que tout cela cache? J'espère que nous allons le voir.

III

L'ordre cosmique ne diffère point tellement de l'ordre mental où il se reflète, que les lois du monde sensible ne rencontrent une manière d'équivalence dans les règles de l'esprit. Il arrive même que la vie morale, à son tour, fasse écho, et qu'un pâle dessin y vienne rappeler l'inévitable armature qui règle le destin des choses. Ainsi, pareil à une substance analogue différenciée dans la série des espèces, un fond sentimental commun se diversifie parmi les races, au gré du temps et des individus. Emotions, passions, ambitions, spécialisent et développent sous des noms différents d'identiques appétits et d'immuables besoins. L'homme ne sort pas plus de l'homme que la matière des possibilités de la matière. Et peut-être de tels rapprochements ne dépassent-ils pas l'importance de simples visions poétiques, mais on sait que ce sont là les plus lointaines visions.

Les états « théologiques » dont nous venons d'essayer d'extraire la part d'humanité restent, du point de vue où nous nous sommes placés et à condition de donner aux mots une valeur affective, des « espèces » dans un genre. Les sentiments qu'ils mettent en jeu sont des sentiments généraux qu'ils revêtent d'une forme particulière. Dans « l'assentiment » qui joint à la « conception » constitue la foi, l'analyse découvre un contenu objectif qui s'impose par la valeur émotive qui lui est conférée. Il n'y a plus de raison dès lors pour que la définition s'applique à une « foi » plutôt qu'à une autre, et elle devient la formule de toutes les croyances. Elle reste de plus explicative et ne justifie rien : le propre de croire est d'affirmer et nulle affirmation, sans autre preuve que soi, n'a jamais valu en justice. Mais elle nous donne un enseignement plus précieux.

Elle nous apprend l'absolue souveraineté de l'énergie sentimentale et l'impuissance de la raison. La foi se réduit en somme à une opinion consacrée par la grâce et par elle incorporée au fidèle. Toutes les croyances, dis-je, en sont-là; toutes, en effet, s'approprient

des hypothèses que, par leur estimation propre, elles transforment en certitudes. Par elle-même, l'intelligence ne peut rien en dehors du mécanisme de la perception. Elle se borne à présenter à l'être des vraisemblances et des systèmes que ses seules forces n'arrivent jamais à imposer. La raison convainc, mais ne touche pas. Or il n'importe que d'être touché dans les choses morales et Renan écrivait justement cette grande parole : *Tout est fécond excepté le bon sens.*[1] Même quand on dit se déterminer d'après les règles de la plus saine logique, dès que le doute est possible, on fait intervenir un choix et le chrétien dont le Credo prétend se résoudre en une approbation de l'esprit, tire de lui-même la force nécessaire à donner ce ton à sa foi et ne se croit fondé en raison que par l'*estimation* qu'il donne à son acte prétendu de raison. Il n'y a de l'indubitable que pour la certitude logique et l'expérience sensible qui nous laissent au fond assez indifférents : peu importe au salut que deux et deux fassent quatre ou qu'on n'ait pas froid au soleil du mois d'août... Mais dès qu'on entre dans l'ordre moral l'estimation intervient et avec elle le sentiment. Aussi la foi est-elle tout autre que ne se la figurait par exemple Leibniz, tout autre chose qu'un assentiment « donné sur de bonnes raisons », ou présentes à l'esprit, ou dont on sache seulement qu'on les y pourra retrouver[2]. Quelque bonnes que semblent des raisons, elles s'avouent impuissantes si elles restent des raisons. L'être, immobile sous les coups des syllogismes les plus évidents, ne commence de s'ébranler que lorsque pointe une émotion qui, peu à peu, féconde et vivifie l'argument. L'esprit enfin se détermine par le cœur, même quand il garde la priorité de la conception. L'un propose, l'autre dispose. La « grâce » n'est autre chose, mais c'est tout, que l' « assentiment » sentimental donné au dogme et, dans un sens général, peut se définir déjà la fructification des forces intimes.

Même cette permanence de Dieu que la théologie maintenait si jalousement dans les opérations de la grâce et par quoi elle réalisait l'unité du phénomène, nous en apercevons quelque chose dans la réalité. Ce mouvement sentimental par lequel les opinions se rendent maîtresses des hommes décide au profit de l'être intérieur

1. *L'Avenir de la science.*
2. *Nouveaux Essais*, t. V (XVII-XVIII).

de la conquête du monde externe des objets comme des idées. Nulle description ne remplace la connaissance sensible, nul raisonnement ne donne l'expérience d'une émotion. Par le courant affectif qui, à l'occasion de systèmes reçus de l'autorité ou de la raison, dérive nos forces profondes, nous atteignons ces systèmes dans leurs aboutissants, leurs parties, leurs principes, nous nous les approprions, nous nous les incorporons, et, jetant au dehors de nous des pas audacieux, nous nous confondons avec l'univers où ils nous transportent. Et c'est ainsi que la perfection de l'état de grâce unit le fidèle à son Dieu et qu'un sentiment plus haut encore et peut-être plus religieux, l'acceptation admirative et résignée de la vie porte l'homme au point capital du mystère de l'existence.

Nous agissons, non en vertu des conceptions et des certitudes de notre intelligence mais d'après les forces qui déterminent notre être sentimental. La « grâce » des théologiens, c'est l'harmonie établie par la concordance des aspirations, des tendances et des capacités humaines, l'accord de l'esprit et du cœur sur une interprétation du destin, la synthèse des apports vitaux sous un contenu émotif enfin caractérisé.

Ce contenu d'ailleurs il faut se garder de le croire immuable ou du moins totalisé dès l'abord. L'homme n'arrive que difficilement à grouper ses énergies, et les ensembles qu'il obtient ne brillent pas toujours par la stabilité. On sait trop que l'unité du *moi*, plus apparente que réelle, supporte mal les apports de l'âge et de l'expérience. Les synthèses réalisées par le sentiment ne demeurent point et trop souvent on les voit se poursuivre avec une déconcertante vitesse. Or qu'est-ce autre chose, ces brusques changements dans la façon de comprendre et de sentir la vie, que des conversions successives?

Il arrive en effet, qu'on retourne sur soi un regard désabusé, qu'on s'inventorie, qu'on se dégoûte, qu'on ne reconnaisse plus, dans un état toujours pareil, les joies de jadis. Cela ne dépasse pas l'ennui tant qu'on ne se conçoit pas autre que ce qu'on a été jusque-là, mais qu'un champ nouveau s'ouvre à l'activité sentimentale, aussitôt pointe le regret suivi de près du remords. Que les choses se dessinent, que la « grâce » parle, que les forces s'unissent pour l'assaut d'un nouvel idéal, et un enthousiasme surgit qui se double de l'horreur de ce qui l'a précédé, qui maudit

dans la dilection du présent les vestiges du passé. Voilà pourquoi la « pénitence » accompagne la conversion et l'allégresse suit le baptême. Mais il ne faut pas croire que la seule vie religieuse épuise la matière de ce renouvellement. Il y a d'autres passages que d'un culte à un autre, il y a des transformations d'ordre philosophique, moral, même politique où se retrouvent d'identiques inappétences, de semblables tristesses, et de pareilles consolations.

Mon Dieu ! je veux bien qu'il n'y ait qu'une seule conversion qui compte, celle que fixe le vrai tempérament, par quoi se groupent les tendances définitives, et dans laquelle semble se marquer un invariable total. L'être moral, en effet, pas plus que l'être physique ne se forme en un jour, et les étapes de la vie intérieure n'ignorent ni les piétinements ni les faux départs. On se cherche, on se perd, on se retrouve, on s'égare. Les amours passent, les idoles s'effritent, les valeurs se superposent et s'annulent, la certitude du jour ne se lève pas sur le lendemain. Parmi le chaos cependant de ces vaines tentatives un sourd travail se poursuit. Les énergies directrices de l'être, avec la patience des forces sûres d'atteindre le but, tracent des lignes qui peu à peu s'organisent, et dont le dessin, une fois reconnu, s'impose à l'esprit et canalise tous les apports du sentiment. Il est une heure enfin où l'harmonie de l'être se forme du plus réel de l'être, et c'est le moment des plus solides conversions. Mais toujours les mêmes traits que nous avons notés reparaissent, toujours un état, nous pouvons bien dire un état psychique nouveau, repousse définitivement un état psychique ancien, le désavoue, le flétrit et s'installe au centre des choses dans la joie et l'orgueil des certitudes absolues.

Mystérieuses dans l'homme s'agitent les forces de l'homme jusqu'au moment où elles se déclarent et l'emportent. On a beaucoup, on a trop, on a souvent mal parlé de l'inconscient et toutefois c'est à lui qu'il faut encore ici recourir. « Tout est l'œuvre de la raison spontanée, dit Renan, et de cette activité intime et cachée qui, nous dérobant le moteur, ne nous laisse voir que les effets[1] », et quel théologien ne pourrait-il signer la déclaration en remplaçant ladite « raison » par ce que vous savez. Nietzsche parle à son tour de « ce quelque chose de caché et de

1. *O. c.*, p. 261.

dominateur qui longtemps nous demeure innommé jusqu'à ce qu'enfin nous découvrions que c'est là notre tâche[1]... »

Ce n'est pas qu'au fond de nous coule une source où nous n'avons qu'à prendre des vérités toutes faites, entendons seulement que par le concours de l'organisme, de l'émotion et de la pensée une masse sentimentale, d'abord hétérogène, peu à peu s'organise au gré des contingences et des aptitudes premières. Nous passons de la puissance à l'acte, nos virtualités se réalisent et nous nous reconnaissons enfin dans *notre vérité*.

Et voilà peut-être le mot de l'énigme. Nous croyons parce que nous devenons en quelque sorte notre *croyance*. Un accord indissoluble se fait en nous entre toute notre puissance d'action et de sensation réalisée enfin et une formule extérieure, ou mieux encore, cette formule, notre vigueur se l'approprie. La foi résume et proclame une affirmation de l'être tout entier, qui, confondu avec sa croyance s'empresse de lui reconnaître la certitude et l'éternité pour se les attribuer à son tour. Et en vérité, cette assurance fondée sur le désir de vivre, rien ne prévaut contre elle, jamais.

Nous retrouvons la grâce dans cet assentiment du cœur à un système qui devient la base de l'activité, dans cette incorporation du croyant à sa croyance. Elle rend par définition l'œuvre du fidèle efficace par la présence de Dieu ; dans sa valeur générale elle porte à fruit les conceptions et les vouloirs en leur donnant l'impulsion et le soutien indispensables du sentiment. Elle réalise enfin l'unité de l'individu dans le sens de la vie morale.

Dans son origine, j'entends son origine humaine et ses effets, elle se ramène donc à un phénomène régulier du monde intérieur. C'est, passez-moi pour une fois le baroque des termes techniques, un « consensus général affectif » une organisation des forces sentimentales. Elle prend souvent la forme d'une illumination parce qu'elle met soudain en lumière des tendances jusque-là cachées, elle nous entraîne parce qu'elle nous meut dans notre propre sens. Par elle, en effet, l'homme se reconnaît, s'approuve et se réalise. Elle en prend les germes les plus vivaces pour les féconder, les conduire à maturité, les lier en une gerbe qu'elle offre... « au Dieu inconnu !... »

1. *Humain*, etc., 1 P^a^, p. 131.

Et surtout elle proclame la primauté, la royauté du sentiment. La vie sensitive se place à la base de la vie organique et au couronnement de la vie intellectuelle. Et elle remplit l'entre-deux... Elle accompagne dans nos corps les tribulations de la matière, elle façonne peut-être les cadres où s'organise notre esprit. Nul dessein ne s'accomplit sans elle et il faut même, pour aboutir à l'acte le plus indifférent, que la pensée abstraite emprunte son canal. Concevoir un être insensible, si c'était possible, équivaudrait à le concevoir pétrifié. Dieu même, et les théologiens en conviendront, permanerait encore tout seul dans sa béatitude, s'il n'avait chéri de quelque sorte le monde qu'il devait créer, ou tout au moins si un motif sentimental, j'espère que la « perfection » ou la « bonté » sont de cet ordre, ne l'avait déterminé à tirer les choses du néant, où elles fussent restées sans dommage. Tout acte, toute pensée se double d'une sensation ou en part, et quand on dit qu'on ne fait rien sans raison, on entend par là qu'on ne fait rien sans y être poussé par la force d'une raison. Nulle part enfin le sentiment ne triomphe plus largement que dans les opérations de la foi où, par définition, il se subordonne la raison et où la « charité » reste la pièce maîtresse et l'indispensable moyen des réalisations.

C'est la grandeur du christianisme, et c'est aussi sa faiblesse que de plonger si loin dans la vie morale de l'homme. Il a triomphé par l'émotion, il a pétri les foules au long des siècles dans l'espoir, dans l'amour et dans la terreur, il s'est penché curieusement sur les âmes pour voir ce qu'il en pourrait tirer. Et, venu du cœur, il a été maître du cœur. Il a su mettre en œuvre les tendances les plus vivaces, s'adresser aux intérêts les plus chers, éveiller pour se les joindre par ses promesses, les plus insatiables appétits... Il a groupé les souffrances, relevé les courages, abattu les orgueils. A toutes les énergies, aux moindres comme aux plus fortes, il a cloué sa marque indélébile. Et c'est ce qui le rend invincible et le détruit. Qu'est-ce que la foi sinon la ruée de l'être vers un inconnu qui lui garantisse la durée, qu'est-ce que la grâce, sinon l'orientation vers l'éternel. On a tout demandé à l'homme et il a tout donné. Mais aussi on n'a rien obtenu qui ne fût de lui et il n'a pas livré la clef de la certitude et de l'impossible, car cette clef n'est pas en son pouvoir.

Comment, dira-t-on, arrivé au seuil où conduisent tant de

chemins, comment expliquer tout cela? D'où vient à l'homme cette organisation des énergies sentimentales et où en chercher l'origine hors de lui. Il paraît enfantin de supposer qu'un maître inconnu nous mène par nos propres moyens vers les paradis que nous imaginons, il demeure tout aussi simpliste d'estimer que la vie morale se greffe comme un simple appendice surérogatoire et sans importance sur la vie organique dont elle sort. C'est ici le mystère des mystères. Et c'est ici que la psychologie s'arrête pour laisser aux métaphysiques le soin hasardeux de guider l'intelligence sur des voies qu'elle s'interdit.

GONZAGUE TRUC.

Revue critique

James H. Leuba. — La psychologie des phénomènes religieux, traduit de l'anglais par Louis Cons, 1 vol. in-8, 441 pages. Paris, Alcan. (*Bibl. de Philosophie contemporaine*).

Les lecteurs de la *Revue* connaissent déjà directement M. Leuba par quelques études très distinguées qu'il y a publiées. L'ouvrage présent rassemble, coordonne et complète un certain nombre d'articles publiés par l'auteur dans divers recueils anglais et français depuis 1896.

M. Leuba est un esprit entièrement indépendant et dont, à cet égard, la pensée devra être particulièrement appréciée d'un grand nombre de lecteurs français. Aucune préoccupation apologétique ne trouble sa recherche, et il se montre même sévère pour les tentatives des théoriciens soucieux de concilier le respect de certaines traditions et les droits de la pensée philosophique. Il ne ménage pas certains théologiens protestants plus ou moins inspirés de Ritschl, dont les « lâches conseils » (p. 309) et les « palinodies déloyales » (p. 392) sont dénoncés avec vigueur. M. Leuba n'est pas très indulgent non plus pour W. James dont la recherche aboutit suivant lui à un « fiasco » (p. 323) parce que, déterminée par le désir de justifier une hypothèse transcendante plus que par celui de faire une étude positive des faits religieux, elle se contente de preuves et de présomptions vraiment insuffisantes. Les théoriciens de l'expérience religieuse se satisfont d'ailleurs en général à bon compte. L'expérience scientifique est autrement exigeante et difficile (p. 307). La hâte avec laquelle on passe chez ces théoriciens, soit d'arguments très généraux à une doctrine très particulière (p. 315, note) soit d'impressions psychologiques très confuses et très obscures à des interprétations transcendantes ou traditionnelles (p. 280), est peu conforme aux exigences de l'esprit vraiment critique. Plus précisément, il y a dans la théorie de l'expérience religieuse une confusion et une contradiction que M. Leuba démêle avec netteté : « D'une part elle prétend défendre la religion contre la science en invoquant le principe de transcendance, en vertu duquel la science est incompétente pour traiter la question de Dieu et celle de la connaissance religieuse en général. D'autre part cette même apologétique cherche à protéger la religion contre la philosophie en insistant sur l'expérience intime comme sur la seule preuve suffisante de l'existence et de la nature du Dieu des chrétiens.... Les théologiens empiriques emploient le terme « Dieu » dans deux sens différents, d'où la con-

fusion » (p. 302). Comment « espérer dépasser la psychologie par une étude plus subjective, par une analyse aussi fidèle que possible de l'expérience intime, et partant, moins scientifique? » (p. 281). C'est simplement « faire de la psychologie sans le savoir ».

Peut être ces premières indications sur l'esprit dans lequel M. Leuba aborde les questions religieuses donneront-elles à quelques-uns l'impression que l'auteur est un intellectuel fermé au sens même des faits religieux, étranger à toute expérience personnelle de cet ordre, incapable d'aucune sympathie pour le sentiment religieux. Nous connaissons trop bien pour notre compte ce genre de critique pour ne pas la prévoir envers un écrivain dont la parfaite liberté d'esprit, si rare en ces matières, et surtout dans les milieux anglo-saxons, est le premier mérite qu'il nous plaisait de mettre en lumière. Mais on se tromperait en cela du tout au tout. Sans doute M. Leuba tient avant tout à la probité intellectuelle et repousse les savants compromis où se complaisent certains apologistes, et même certains penseurs indépendants qui aiment à se donner le mérite de tout comprendre et de tout accueillir. Mais il n'en résulte chez lui aucune étroitesse. Non seulement il nous fait savoir qu'il a reçu une éducation fort religieuse, et qu'il y a connu de profondes émotions, jusqu'à traverser même une « conversion » (p. 326); mais il note avec finesse que si c'est là une condition favorable pour le psychologue, il ne serait pas disqualifié cependant s'il en était autrement. Exige-t-on du psychologue qu'il ait personnellement passé par toutes les formes de passion, de crime, ou de folie pour admettre qu'il puisse avec compétence en faire l'analyse? D'autre part l'ensemble de ses études, celles qui sont aujourd'hui sous nos yeux comme celles dont les lecteurs de la *Revue* peuvent se souvenir, attestent au contraire une réelle sympathie pour le sentiment religieux, une intelligence très ouverte de toutes les causes positives qui le suscitent et le développent, une attitude irréprochablement sérieuse à l'égard des formes religieuses les plus éloignées de son acceptation. Sa liberté critique est entièrement exempte de légéreté et d'ironie.

Et enfin sa conception même de la religion n'est nullement d'un pur intellectualiste. Nous devons reprendre maintenant, en parlant de cette conception, les débuts du livre. Nous tenions à en faire tout d'abord connaître l'esprit, et c'est surtout aux derniers chapitres que nous avons dû en emprunter l'indication. Mais c'est surtout dans les deux premières parties (I. Nature de la religion, II. Origine de la Magie et de la Religion) que nous trouverons l'exposé de la conception scientifique de M. Leuba. Loin de considérer la religion à un point de vue purement intellectuel, c'est tout d'abord en termes d'activité qu'il la définit. Dans ses efforts pour satisfaire à ses divers besoins, l'homme peut adopter trois formes de conduite que M. Leuba appelle : Mécanique, coercitive, anthropopathique. L'action mécanique est

celle que nous exerçons directement sur les choses, celle des techniques et de la vie commune. L'action « coercitive » est celle que nous prétendons exercer en mettant en œuvre des forces mystérieuses par des procédés auxquels nous attribuons un pouvoir de contrainte; on reconnaît ici l'idée de la Magie. Enfin l'action anthropopathique est celle qui s'exerce par l'intermédiaire de pouvoirs personnels, analogues à l'homme, et sur lesquels nous agissons par des moyens tout psychologiques, comme ceux que nous employons à l'égard de nos semblables, c'est l'action religieuse.

Ainsi la religion est essentiellement définie par M. Leuba comme un mode d'action et de satisfaction des besoins humains de toute nature et différenciée des autres modes d'action, en particulier de la Magie (p. 85), par la croyance à des êtres conscients supra-humains, à des personnes divines que nous nous efforçons de nous rendre favorables sans avoir sur elles un pouvoir contraignant.

Il n'y a donc, et M. Leuba y revient avec quelque insistance, rien de spécifique dans la nature des sentiments religieux : « Il n'est pas d'impulsion, pas de désir, qui ne puisse conduire à l'activité religieuse, et, dans cette activité même, il n'existe pas de type d'émotion qu'on ne puisse trouver aussi en dehors d'elle » (p. 6). C'est seulement par la manière dont ces besoins se satisfont et dont ces émotions se développent, c'est-à-dire par leur relation avec des êtres surnaturels ou divins, que la religion se différencie. Il n'y aurait donc pas, et c'est là une thèse importante, de besoins ni de sentiments spécifiquement religieux. Le sentiment de dépendance par exemple (p. 39) n'a rien en soi de religieux; il se retrouve semblable à lui-même dans les cas les plus différents et ne se différencie que par l'idée des objets ou des êtres dont on dépend; il n'affecte le caractère religieux que lorsqu'il s'agit de la dépendance à l'égard d'être divins. « Le tempérament de l'adorateur, ses habitudes, la nature qu'il attribue à son Dieu, les circonstances dans lesquelles il se trouve, tout cela détermine le caractère affectif des expériences religieuses. Ce caractère peut être, dans sa dominante, la crainte, la vénération, le respect ou l'amour.... Ce qui permet la différenciation, ce n'est pas l'expérience affective elle-même, mais l'idée ou le groupe d'idées qui constitue son objet. » On voit dès lors que si la religion n'est pas définie comme une fonction intellectuelle, dont la raison d'être serait la vérité objective de ses conceptions, mais comme une fonction destinée à pourvoir à la conservation et au perfectionnement de la vie » (p. 41, 71, 155), c'est cependant par la nature des *croyances*, que ce besoin vital utilise, que la religion se différencie; et ainsi sans être intellectualiste, cette définition de la Religion fait une place essentielle et précise à la fonction intellectuelle.

Nous ne saurions entrer ici dans l'examen critique d'une telle définition et encore moins dans celui des comparaisons que M. Leuba

institue entre elle et les principales conceptions courantes. Peut-être appellerait-elle cette réserve que, pour plausible qu'elle paraisse, on ne voit pas assez nettement par quelle méthode elle est établie, et qu'elle se justifie surtout négativement, par la discussion et le rejet de quelques autres définitions, plutôt que directement par une induction positive. Etait-il possible d'ailleurs de trouver une telle définition et surtout de l'établir autrement que par une investigation sociologique? Une telle investigation sortait du programme et du domaine propre de M. Leuba, qui est celui du psychologue. Ce n'est pas seulement au point de vue de la méthode, mais au point de vue du contenu même de la définition que cette lacune est sensible. Si la conservation et le développement de la vie sont la fonction essentielle de la Religion; il est difficile de ne pas faire état du rôle que joue ici la collectivité, et de ne pas faire à cet égard une certaine place aux suggestions de M. Durkheim[1]. Il n'est pas nécessaire de suivre ce dernier dans ses thèses sociologiques essentielles (et M. Leuba s'y refuse expressément p. 423) pour reconnaître, surtout lorsqu'on donne de la religion une définition essentiellement dynamique, le rôle que joue la collectivité dans le réconfort de la vie individuelle, et aussi dans la genèse et le développement des représentations religieuses elles-mêmes qui en sont l'instrument. En tout cas il y a ici entre le titre et le contenu de l'ouvrage de M. Leuba, une disproportion qui embarrasse le lecteur. C'est bien le problème religieux dans toute son étendue, celui de la nature et de l'origine de la religion, voire même de son développement et de son avenir, que M. Leuba se trouve avoir abordé, et non pas seulement la psychologie des phénomènes religieux, en sorte que l'enquête semble incomplète et inadéquate à l'objet. Ce serait même précisément une question de savoir si la psychologie des phénomènes religieux peut se traiter à part. Cela même semble impliquer une thèse que repousserait évidemment M. Durkheim, puisque c'est dans la vie collective suivant lui que se trouveraient les racines des états psychologiques caractérisés comme religieux.

Ce qui atténue à nos yeux le reproche méthodologique auquel M. Leuba s'est ici exposé, c'est qu'il n'y a peut-être pas lieu de chercher de la religion une définition parfaitement « scientifique », ni de dépasser beaucoup une définition verbale qui détermine simplement ce que nous *appellerons* religion. A un point de vue purement naturaliste la Religion serait une essence donnée, inhérente à la nature des choses, et qu'il s'agit de démêler d'une manière objective. La Religion aurait alors une existence comparable à celle d'une espèce

1. Notons d'ailleurs que si M. Leuba discute les conceptions de M. Durkheim d'une manière assez étendue, il ne les a pas connues sous leur forme la plus développée. Son ouvrage est antérieur à la publication des *Formes élémentaires de la vie religieuse*.

naturelle. Mais à un point de vue idéaliste et dans la mesure où la Religion est un fait de l'esprit et non de la pure nature, elle est et elle devient tout ce qu'elle se pense et se veut être; produit inconscient et involontaire à ses origines si l'on veut, elle se transforme par la conscience même que l'homme en prend, par l'idée qu'il s'en forme, par l'usage qu'il en prétend faire. C'est pourquoi aussi le débat est peut-être en partie vain sur la différence entre la Magie et la Religion, que tous les auteurs reconnaissent constamment mêlées en fait. Il n'y a peut-être là qu'une recherche destinée à éclaircir nos propres idées et par cela même à les transformer et à les épurer. La foi d'un catholique par exemple se modifierait *s'il reconnaissait* l'analogie entre la magie et certains éléments de son culte où la cérémonie possède par elle-même une vertu « *ex opere operato* », tandis que d'autres n'ont que le caractère « anthropopathique » par lequel M. Leuba définit la religion proprement dite. De telles distinctions peuvent donc avoir une portée pratique en déterminant une certaine évolution des idées, en même temps que, à certains égards, elles formulent une différenciation plus ou moins commencée déjà. Mais il n'y a pas lieu de présumer *a priori* que les faits se conformeront à nos classifications, et que, là où l'analyse nous révèle d'importantes différences de qualité et de caractère, la réalité observée présentera une distinction ou une séparation correspondante.

Je soumets cette réflexion à M. Leuba avec d'autant plus de confiance qu'il a très nettement aperçu lui-même combien était limitée en pareille matière la valeur d'une méthode purement historique. « La succession historique, écrit-il contre la thèse de Frazer sur l'origine magique de la Science (p. 231), n'implique pas la continuité de principes. » C'est une observation analogue que nous avons plus d'une fois, et tout récemment encore, opposée à l'explication religieuse de la science, du droit, de la morale proposée par M. Durkheim, et nous sommes heureux de la trouver ici sous la plume de M. Leuba. C'est pourquoi aussi, comme nous l'avons fait également, ce n'est pas dans la religion, ni dans la magie, qu'il voit l'origine véritable de la science, mais dans l'action qu'il a appelée *mécanique*, c'est-à-dire dans cet ensemble d'activités pratiques où nous agissons directement sur les choses (p. 229 et suiv.[1]). Seulement il résulte, de cette thèse méthodologique essentielle que les distinctions qui président à nos classifications reposent sur des différences internes dont nous apercevons l'importance, mais qui peuvent être restées tout à fait ignorées des sociétés ou des individus dont nous faisons l'histoire.

1. J'aurais aimé voir cette thèse, récemment soutenue aussi par M. L. Weber, dans son livre sur le *Rythme du Progrès*, plus amplement développée, car elle intéresse au premier chef la psychologie. Cf. notre article de la *Revue philosophique*, Avril 1913, p. 373 et suiv. M. Leuba a au contraire assez fortement exposé la thèse de l'antériorité et de l'indépendance de la Morale à l'égard de la Religion, p. 235 et suiv.

C'est donc par l'idée d'êtres personnels suprahumains et l'action anthropopathique pratiquée envers eux que se caractérise pour M. Leuba la religion proprement dite. Sa recherche psychologique portera donc sur la formation de telles idées, mais, avec beaucoup de sens suivant nous, il se demande d'abord quelles sont les facultés mentales qui rendent possible à l'homme la Magie et la Religion. Ce qui le frappe surtout, c'est que tandis que l'animal est capable sans doute par habitude, de continuer pendant quelque temps un acte devenu absurde et inutile par suite du changement des conditions (par exemple les canards de Lloyd Morgan s'ébattent dans un bassin vide), mais y renoncent peu à peu, l'homme au contraire se montre dans les pratiques magiques et religieuses capable de se décevoir lui-même presque indéfiniment. « Cette possibilité même que l'homme a de se tromper soi-même révèle sa supériorité sur les animaux. En effet cette « auto-déception » exige un certain degré d'indépendance à l'égard des sens, une faculté d'imagination constructive, une susceptibilité d'auto-suggestion qu'on ne trouve pas chez les animaux » (p. 84). Et plus nettement encore, dans une page fort intelligente (p. 210) M. Leuba indique contre Frazer, que l'association, par laquelle on voudrait expliquer les diverses pratiques magiques et les classer, n'y suffit pas. L'animal est capable d'associations par ressemblance ou par contiguïté. Cependant il ne pourrait pas imaginer de se comporter avec le vêtement de son maître comme avec sa personne même ni de manger des carottes pour se guérir de la jaunisse. Il faut qu'à l'association se superpose des opérations mentales supérieures de raisonnement et de généralisation; il faut que le développement des « idées libres », désormais séparées de l'expérience directe et devenues pour ainsi dire autonomes, atteigne un niveau tout humain où l'animal le plus intelligent ne semble pas parvenir. En poussant plus avant son idée, M. Leuba aurait pu dire que ce qui rend l'homme capable d'erreurs aussi énormes et aussi persistantes, c'est précisément la *forme de rationalité* qu'il a une tendance à appliquer à ses jugements; c'est la forme de la vérité et de l'objectivité sans laquelle il n'y a pas pour lui de véritable jugement, qui transforme les associations les plus fortuites et les relations les plus subjectives en affirmations proprement dites, désormais plus réfractaires aux démentis toujours précaires de l'expérience brute; et c'est aussi la même faculté de reconnaître que cette expérience immédiate n'est pas adéquate à la réalité qui rend possible à la fois les plus grossières superstitions et les recherches les plus raffinées de la science.

Si des facultés qui conditionnent l'apparition des croyances ou des pratiques religieuses nous passons aux *idées* elles-mêmes, la thèse caractéristique de M. Leuba est que ces idées peuvent avoir et ont en effet des origines très diverses. Il est à cet égard résolument *polygé-*

niste, et considère comme une erreur commune, un préjugé unitaire sans fondement, la tendance ordinaire des théoriciens à chercher une explication unique et simple à ces idées. Il défend (chap. v) les quatre thèses suivantes : 1° Les dieux sont issus de plusieurs idées différentes d'êtres suprahumains. 2° Ces êtres ont des origines indépendantes. 3° Les attributs des dieux diffèrent selon leur origine. 4° Les dieux historiques sont ordinairement des dieux métis résultant de la combinaison de caractéristiques appartenant à des êtres suprahumains d'origine différente » (p. 109). Quant à la notion de forces impersonnelles (Mana, etc.), (chap. iv.) elle est, suivant M. Leuba, antérieure à l'animisme et elle n'est pas plus un premier pas vers l'animisme qu'elle n'en dérive (p. 99). Nous ne saurions entrer dans le détail de cette exposition, où nous trouverions beaucoup à retenir et sans doute aussi à discuter. Nous devons nous contenter de signaler les thèses essentielles qui, nous devons le dire, nous paraissent des plus justes.

Les trois chapitres sur les *Caractéristiques essentielles d'une divinité*, sur les *Émotions dans la vie religieuse*, et sur l'*Origine des pratiques magiques et religieuses* (vi, vii, viii), sont peut-être ceux qui ont le caractère le plus proprement psychologique. Les deux premiers bien qu'ils se lisent avec plaisir n'apportent peut-être rien de bien neuf ni de bien décisif; mais le dernier renferme quelques fines observations dans lesquelles en particulier la psychologie enfantine est assez heureusement mise à contribution. Sans que nous puissions en exposer le détail, nous noterons une explication très plausible de la genèse des pratiques magiques, parfois si difficile à comprendre. Un ensemble d'actes accidentels, ou du moins de réactions toutes spontanées et sans intention, peut être après coup interprété comme ayant un rapport interne et causal avec un événement qui préoccupe. Pourquoi les femmes dansent-elles, à Madagascar ou chez les indiens Yuki, tandis que les hommes sont à la guerre? (p. 192) Est-ce, comme le pense Frazer pour empêcher (par sympathie) les guerriers, de dormir? N'est-ce pas plutôt que la danse, d'abord pratiquée d'une manière pour ainsi dire toute réflexe, sans aucun rapport mimétique ni télépathique avec les guerriers, et simplement pour servir de détente à l'anxiété des femmes, devenue habituelle ensuite, a finalement suscité une interprétation causale de la coutume ainsi fixée? Quoi que puisse valoir dans ce cas particulier, l'explication proposée, il nous semble que M. Leuba est bon psychologue en pensant qu'il n'y a pas à chercher, comme on le fait trop souvent, de rapport *intrinsèque* entre les pratiques magiques ou religieuses et les fins qu'on en attend. D'abord il n'est nullement nécessaire de supposer que de tels rites sont accompagnés de notions intellectuellement claires et dans bien des cas, mêmes les pratiques les plus sensées ne comportent chez la plupart des hommes qu'une idée tout empirique de la juxtaposition

des actes et de leurs effets (p. 80). Mais en outre, c'est précisément, pensons-nous, la condition caractéristique d'une pensée primitive et précritique que l'absence de toute recherche d'un lien *intrinsèque* entre les idées ou entre les faits, et la confusion constante d'une simple connexion associative avec un rapport réel des choses. Les choses que, pour les raisons les plus variables, *on pense ensemble* (Cf. l'importance des signes), sont censées avoir entre elles des rapports. Aussi, dès que ce mécanisme psychologique, bien aperçu par M. Leuba en plusieurs passages, est reconnu, nous paraît-il d'un médiocre intérêt d'essayer d'énumérer (p. 196) les rapports selon lesquels s'établiraient les influences magiques.

Nous avons indiqué au début les principales thèses de M. Leuba dans ses derniers chapitres. Ses conclusions, on le devine, conformes d'ailleurs au caractère pratique et dynamique qu'il attribue à la Religion, tendent à une séparation décisive de la Religion et de la philosophie. « Un agnosticisme avoué à l'égard de maintes questions auxquelles les religions traditionnelles se croient obligées de répondre n'est pas inconséquent [le traducteur a voulu dire incompatible] avec une religion efficace » (p. 391). « Qu'on songe, écrit-il encore avec pénétration, au caractère non défini, ou pour mieux dire, flou, de l'idée de Dieu chez les personnes instruites; et l'on se rendra compte, jusqu'à un certain point, des ressources que l'homme peut déployer quand son bonheur est en jeu ». Et dans cette voie, il pense que la religion de l'avenir pourra se contenter de la notion bergsonnienne d'une force créatrice. Conclusions très défendables, ce nous semble, et très conciliables avec ce que l'observation psychologique et sociologique nous révèle sur les transformations de l'idée de Dieu et de la fonction religieuse. Mais qui ne voit dès lors combien devient précaire la définition première de la Religion qui la solidarisait avec l'idée *d'êtres personnels* avec lesquels nous entrerions en relations « anthropopathiques »? Qu'est-ce à dire, sinon qu'il faudrait, ou cesser d'appliquer le terme de Religion à des conceptions par trop éloignées de ce que ce terme a désigné jusqu'ici; et M. Leuba semble parfois incliner dans ce sens, lorqu'il écrit que c'est « jongler avec les mots » de parler de la Religion de l'Art, de la Science, etc. (p. 72); — ou bien distinguer nettement la *fonction* essentielle exercée par les religions des *procédés* et des *organes* par lesquels jusqu'ici elle a été spécialement remplie, en sorte qu'on puisse réserver le nom de Religion à la fonction seule. Mais la question serait alors de savoir *si cette fonction, une fois ces procédés et organes disparus, continuerait à rester différenciée* et si en particulier elle se distinguerait encore de la simple morale, de manière à pouvoir porter légitimement un nom distinct. Suivant qu'on adoptera l'une ou l'autre alternative, c'est-à-dire en somme suivant qu'on fera plus de place à la clarté des concepts et à la crainte des équivoques, — ou qu'au contraire on

sera plus accommodant pour les indéterminations tout empiriques et toutes pratiques que la vie tolère si facilement et qu'elle semble même parfois réclamer, on pourra parler avec Guyau de l'*Irréligion de l'Avenir* ou avec tant d'autres, et avec M. Leuba de l'*Avenir de la Religion*. C'est une affaire de point de vue. Mais il faudrait s'entendre, et M. Leuba nous paraît avoir ici laissé, malgré la netteté ordinaire de ses idées et son aversion si déclarée et si louable pour les équivoques, subsister une regrettable indécision dans sa pensée. Sa définition scientifique de la religion ne semble pas adéquate à celle qu'il laisse pratiquement subsister dans ses conclusions.

Mais ce qui précède fait assez sentir qu'on lira avec plaisir et profit ce livre qui, s'il n'apporte pas à la théorie de la fonction religieuse de contribution bien décisive, parce que la méthode scientifique et la composition même nous en paraissent un peu flottantes, est du moins riche de réflexions et d'observations, d'une clarté et d'une netteté parfaites dans le détail, marqué au coin de la plus loyale conscience philosophique et du bon sens le plus ferme.

GUSTAVE BELOT.

Analyses et Comptes rendus

I. — Philosophie générale.

Ingenieros. — Principes de psychologie biologique. In-8°, Paris, F. Alcan, 395 p.

Le titre de ce livre répond très exactement à son objet. Ce n'est pas un traité de psychologie expérimentale et le lecteur ne doit pas s'attendre à trouver une étude descriptive ou analytique des fonctions de la vie mentale : perceptions, images, concepts, émotions, mouvements instinctifs ou volontaires et le reste. C'est une œuvre synthétique qui vise à être une philosophie de la psychologie. Chaque science particulière, mathématique, physique, chimie, biologie, etc., comporte au-dessus d'elle, qui est constituée *scientifiquement*, une systématisation des vérités acquises et des hypothèses les plus générales admises pour expliquer. Comme toute autre science spéciale, la psychologie peut avoir sa philosophie. Quelques livres de ce genre ont été déjà publiés, rares à la vérité, et notre auteur nous en donnera les raisons plus loin. Il y a, en Amérique, une « Philosophy of Psychology » de Ladd. Leur titre ordinaire est : Psychologie générale, ou quelque autre analogue (ex. Rehmke en Allemagne). Mais ces traités sont franchement métaphysiques ou consistent en une théorie de la connaissance qui est une métaphysique masquée.

Telle n'est pas la position de M. Ingenieros. Sa systématisation se fait, non en termes transcendants, mais d'après les données et l'état actuel de la psychologie biologique. Quelques citations montreront qu'il s'agit bien d'une philosophie de la psychologie et comment l'auteur la comprend.

Il déclare répudier deux tendances contraires de la psychologie contemporaine.

« D'une part, le « Wundtisme » l'a réduite à une patiente virtuosité de laboratoire et, sous prétexte de la rendre « expérimentale », l'a reléguée dans le parallélisme psychophysique qui fuit toute généralisation philosophique et la transforme, pour quelques-uns, en science de l'insignifiant.

« D'autre part, le « Bergsonisme » menace de la transformer en une élégante littérature aux métaphores contradictoires et, dans sa préoccupation de la rendre « intuitive », remplace la clarté par l'obscurité, dédaignant l'expérience cependant plus sûre des sciences naturelles,

et amenant aux yeux d'un grand nombre, une restauration scientifique du spiritualisme.

« La psychologie biologique étudie la formation naturelle des fonctions psychiques dans l'évolution des espèces vivantes, dans l'évolution des sociétés humaines et dans celle des individus.

« Nous concevons la psychologie comme *une science naturelle conforme aux hypothèses les plus générales de la philosophie scientifique*; nous traitons ses problèmes à l'aide des critérium de l'évolutionisme déterministe. La méthode génétique en psychologie — appliquée de façons différentes par Spencer, Romanes, Ardigo, Ribot, Baldwin, Sergi, et quelques autres que nous citerons — fournit des éléments qui, mis en harmonie avec les données des sciences auxiliaires permettent déjà d'établir ses lois les plus générales et de les coordonner en un système. »

Il est impossible de donner une analyse de ce livre qui est très dense et plein de faits ou de théories empruntés aux diverses sciences. Il suffira de noter quelques étapes de cette marche suivant le cours de l'évolution.

Après un exposé des diverses hypothèses sur la nature de la vie, l'auteur prend nettement position contre les néo-vitalistes contemporains. Il admet une évolution de la matière, par différenciation, depuis l'inorganique jusqu'à l'organique et l'organisé; avec d'autres adversaires, adversaires du néo-vitalisme, il attribue dans ce travail de passage une grande influence aux diastases « qui agissent par catalyses et ont la propriété de produire du dédoublement sans se détériorer. »

La génèse de la conscience est un problème épineux. Après avoir énuméré les principales solutions proposées, l'auteur expose celle qui suit. L'excitation dans un être vivant résulte d'un déséquilibre dans un système énergétique stationnaire, suivant l'expression d'Ostwald, il se forme par répétition une mémoire organique, c'est-à-dire une « expérience » et c'est par là que l'excitation devient *sensation*, c'est-à-dire conscience sous une forme très humble à son début. Cette explication est assez en faveur parmi les zoologistes. Toutefois, il faut reconnaître que l'apparition de la conscience, même par évolution, ressemble à une prestidigitation plus ou moins heureuse qui comporte une bonne part d'hypothèse.

Après avoir retracé à grands traits l'évolution du système nerveux dans ses rapports avec les fonctions psychiques « depuis la simple amibe jusqu'à l'imagination créatrice », l'auteur prend son sujet sous la forme sociologique considérée comme une systématisation de l'histoire. Il croit pouvoir ramener les théories régnantes à deux grandes tendances qui expliquent tout, soit par l'organisation sociale (Spencer, Lilienfeld, etc.), soit par les lois économiques (Marx, Engels, Colajanni).

Puis il en vient au développement psychologique de l'individu, provenant en grande partie du milieu social imitation, habitudes, croyance, qui dans la « stratification du caractère » forment les couches profondes et primordiales sur lesquelles reposent les couches superficielles, c'est-à-dire les variétés de caractère qui différencient les individus.

Il y aurait aussi à signaler de bonnes pages sur le développement de la « pensée » et sur « la logique biologique » qui se manifeste à son début (p. 316 et suiv.).

Notons un très bon chapitre sur les méthodes employées en psychologie et sur leurs classifications d'après plusieurs auteurs contemporains. M. Ingenieros fait une part extrêmement large aux divers procédés *d'extrospection* (expérimentation, mesures, tests, investigations pathologiques, enquêtes, etc.). Il est sévère, à peine juste, pour les résultats acquis par l'observation intérieure. Il emprunte à Morselli quelques pages où les défauts de cette méthode sont rangés sous six titres et vivement critiqués (p. 339 et suiv.). Il tient trop peu compte de ce fait que sans elle, rien ne peut commencer. A la vérité, on peut dire qu'un point de départ n'est pas une méthode scientifique, objective, conduite suivant des procédés rigoureux. On peut pourtant soutenir qu'elle ne conduit pas loin et que, depuis l'École écossaise, elle a donné à peu près tout ce qu'on peut en tirer [1].

« La psychologie biologique doit étudier la formation naturelle des fonctions psychiques, en se basant sur une expérience aussi vaste que possible pour construire les hypothèses philosophiques les moins incertaines.

Dans ces conditions, ce sera à bon droit qu'elle revendiquera le titre de science naturelle, et elle pourra prendre place dans la philosophie scientifique, où son rang sera déterminé uniquement par l'amplitude de son expérience.

Malgré l'importance que les hommes lui ont attribuée de tout

1. Voici le résumé des objections de Morselli contre l'observation intérieure et l'intuition :

1° L'observation intérieure des états de conscience de l'observateur même, n'est introspective qu'en apparence; en réalité, elle est toujours rétrospective, car nous ne pouvons jamais observer un phénomène mental au moment même où il se produit.

2° L'observation intérieure est fondée sur l'opposition toute artificielle, de l'esprit objet à l'esprit sujet, c'est-à-dire sur la bipartition de la personnalité individuelle, qui est, par contre, le résultat d'un processus unitaire et continu au cours de l'expérience.

3° L'observation intérieure, même avec l'aide de l'expérimentation subjective, est toujours infidèle. Si l'attention est directe, elle modifie le phénomène que l'on veut étudier; si elle est indirecte, elle se réduit à un souvenir qui est peut-être inexact.

4° L'observation intérieure est individuelle; ses réponses dépendent du

temps, sous l'influence inévitable de l'anthropocentrisme, la psychologie ne se prête pas, en philosophie scientifique, à de très grandes généralisations métaphysiques. Les fonctions psychiques n'existent que dans une partie limitée de l'univers; nous ignorons s'il y a des êtres comme nous dans d'autres corps cosmiques, et nous ne pouvons observer les fonctions psychiques que dans certains organismes qui habitent notre planète. L'expérience psychologique et ses lois actuelles ou possibles, se rapportent donc à un nombre insignifiant des phénomènes de l'univers, et à une part minime de ceux que nous observons chez les êtres vivants. Malgré le culte de l'homme pour la raison le champ de la réalité universelle sur lequel porte la psychologie est fort limité; son horizon est étroit et son expérience est fort restreinte. Comment ses données et ses lois pourraient-elles servir de base à une explication métaphysique de l'univers, même si les phénomènes psychologiques étaient la dernière étape, la phase la plus développée dans la série des manifestations de l'énergie? N'est-il pas évident que la phychologie est un chapitre des sciences biologiques, le plus intéressant pour les hommes, si l'on veut, mais rien de plus.

Dans ces conditions, il n'est pas vraisemblable que la partie se prête mieux que le tout à des généralisations étendues; la phychologie n'offre pas des bases aussi larges que celles qu'offre la biologie pour l'élaboration d'une métaphysique de l'univers. En tant que science générale, la biologie occupe, dans la hiérarchie philosophique, une place plus élevée, l'expérience de la partie est moins large que celle du tout.

Par contre, la psychologie est une science générale, par rapport à d'autres disciplines qui, dans la philosophie classique, étaient ses égales, et qui, dans la philosophie scientifique deviennent des sciences particulières. L'éthique, la logique et l'esthétique sont trois grands chapitres de la psychologie génétique ».

Quiconque connaît l'hypothèse énergétique d'Ostwald, s'apercevra

pouvoir réflexif du sujet qui s'examine lui-même, et les données qu'elle fournit ne sont pas comparables, car elles continuent d'être restreintes aux processus psychiques d'une seule personnalité.

5° Les données introspectives ne peuvent être obtenues que chez l'homme adulte et civilisé au moyen de paroles; la parole écrite ou parlée et la trace qu'elle laisse dans la mémoire sont le produit de mouvements, c'est-à-dire de l'activité motrice : de sorte que (pour employer la terminologie philosophique) l'on ne connaît le moi que tant qu'il agit sur le non-moi, on ne le connaît pas en soi, malgré la prétention de l'ancienne psychologie intuitioniste.

6° L'observation introspective est exposée à de nombreuses causes d'erreur qui, dans beaucoup de cas et sur beaucoup de questions, la rendent tout à fait illusoire, soit parce que l'expérience extérieure se confond avec l'expérience intérieure et s'y superpose, soit parce qu'on n'observe jamais bien ses propres états affectifs, soit encore parce qu'on part d'idées préconçues, surtout quand on pratique l'introspection suivant des prescriptions philosophiques déterminées.

facilement que l'exposition synthétique et évolutive de M. Ingenieros s'appuie sur cette base. Rejetant, comme nous l'avons dit, l'empirisme pur et l'intuitionisme métaphysique, il prend pour fil conducteur la transformation de l'énergie physico-chimique en énergie vitale et de celle-ci en énergie psychique, individuelle et sociale.

Le livre est bien ordonné, écrit avec beaucoup de clarté, souvent avec élégance. Chaque chapitre se termine par une brève conclusion qui en résume la substance. Cet ouvrage plein de faits et de théories est instructif et intéressera ceux mêmes qui ne sont pas disposés à accepter la position prise par M. Ingenieros pour étudier les grands problèmes psychologiques.

TH. RIBOT.

Hans Vaihinger. — DIE PHILOSOPHIE DES ALS OB. SYSTEM DER THEORETISCHEN, PRAKTISCHEN UND RELIGIÖSEN FIKTIONEN DER MENSCHHEIT AUF GRUND EINES IDEALISTISCHEN POSITIVISMUS. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche. 1 vol. in-8 de XXXV-804 p., 2e édition. Reuther und Reichard, Berlin, 1913.

Les concepts et les notions, dont on fait usage dans l'investigation des phénomènes physiques et moraux, n'auraient aucune signification, si leur formation et leur emploi courant n'impliquaient la croyance implicite qu'ils représentent la *réalité*, — quoique d'une manière incomplète. Telle en effet semble être la conviction de tous ceux qui se trouvent aux prises avec les problèmes et les difficultés tenaces qui rendent si pénible leur solution. En quoi une chimère se distinguerait-elle d'un concept solidement établi, si ce n'est par le fait que la première est réfractaire à toute confrontation avec le donné et à tout enchaînement causal, tandis que le dernier, au contraire, satisfait d'une façon presque constante à ces deux conditions. — Le sens de l'évolution scientifique semble se confondre avec l'effort soutenu des savants de tous les temps d'établir des concepts tels qu'ils puissent couvrir toute l'étendue de l'expérience acquise et ses multiples modes de manifestation. On comprend ainsi pourquoi, toutes les fois qu'il s'agit de faits, les constructions *a priori* sont regardées avec méfiance, et pourquoi s'impose de plus en plus l'idéal d'une explication ou plutôt d'une description aussi complète que possible du réel, — dont la nature pourtant n'est que phénoménale et dont la connaissance n'est que subjective. C'est à ces déterminations, comme l'on sait, qu'est arrivé Kant dans la *Cr. de la R. pure*. Et l'influence considérable qu'il a exercée s'explique par le fait qu'il plaça le subjectivisme, — dont les tendances sont partout visibles dans la philosophie moderne et dont on peut trouver dans l'antiquité même, chez Protagoras et Démocrite, l'expression la plus remarquable, — sur une base toute nouvelle, en lui attribuant le caractère de *transcendental*,

c'est-à-dire en le dotant d'un ensemble de catégories et de formes intuitives *a priori*. Par ce tour ingénieux il lui fut possible d'assurer aux phénomènes les caractères d'objectivité et de permanence, et à la connaissance ceux d'universalité et de nécessité, et de mettre en même temps un frein à toute tentative de construction illégitime au delà des bornes de l'expérience.

Cette conception, qu'on a coutume de regarder comme révolutionnaire, et qu'on pourrait appeler avec plus de justesse un subjectivisme dogmatique, n'apparaît pas aux yeux de M. Vaihinger comme jouissant d'une certitude supérieure. Il la réduit à une humble *fiction*, conçue par Kant, non parce qu'elle *est* vraie, mais, *comme si* elle était vraie. Et cette interprétation originale, M. Vaihinger l'étend à toutes les doctrines et à tous les systèmes.

Tout le long de cet ouvrage il s'est appliqué à soumettre à une analyse serrée les méthodes et les procédés employés dans les sciences exactes, naturelles et morales pour démontrer que la valeur de celles-ci n'est qu'hypothétique et instrumentale, et que les concepts et les notions ne sont autre chose que des *fictions*, forgées en vue d'organiser tant bien que mal notre expérience et de satisfaire aussi facilement que possible nos besoins vitaux. Il ne veut nullement admettre qu'on parle de *réalité* et de *vérité*, — si restreint que soit le degré de stabilité et de certitude qu'on veuille attacher à ces notions. Pour lui la réalité est quelque chose d'informe et d'absolument inconnue; la pensée est une fonction éminemment biologique; elle n'a pas pour but d'atteindre la *vérité*, mais d'être au service de la volonté et de l'action.

Telle est la conception épistémologique, qui l'a inspiré dans ses recherches minutieuses et profondes. Elle n'a pas au premier abord l'aspect d'une grande nouveauté. Pendant le XIXe siècle en effet de nombreux et pénétrants penseurs, tels que Herschel, Cournot, Mill, Helmholtz, Avenarius, Mach, Pearson, Poincaré et Duhem, et dernièrement les pragmatistes, ont dans leurs analyses de notre mécanisme cognitif largement mis en évidence les caractères phénoméniste, biologique, relativiste et utilitaire, qui lui sont inhérents. Mais faisons remarquer que la composition de la partie fondamentale de cette œuvre, celle précisément qui contient en germe beaucoup d'idées qui se sont développées dernièrement, remonte à l'hiver 1876-77 : preuve remarquable de la marche irrésistible des idées et de leur possibilité de développement simultané dans plusieurs esprits. Toutes sortes de circonstances défavorables l'ont constamment empêché de la publier, mais il en a profité pour l'élargir et la consolider, en s'inspirant principalement de F. A. Lange, de Horwicz et de Nietzsche. On ne saurait assez admirer sa probité exemplaire, ses investigations patientes et obstinées, qu'il a poursuivies pendant trente-cinq ans et qu'il a étendues sur toutes les branches du savoir humain : Histoire, politique, jurisprudence, morale, théologie, mathématique, physique,

chimie, zoologie, botanique, biologie : tout, enfin, ce qui peut contribuer à jeter une lumière sur le mécanisme de notre connaissance et à en déterminer la portée, a été scruté et fouillé. Aucun des ouvrages publiés ces dernières années sur la Philosophie des Sciences ne contient une aussi ample richesse de matières, et n'arrive à nous donner une idée aussi complète de la façon dont s'élaborent les concepts scientifiques, que celui-ci.

La pensée scientifique, dit-il, est une fonction de la psyché humaine. Et celle-ci doit être considérée non comme une substance, mais comme l'ensemble organique de toutes les actions et réactions psychiques, qui sont le résultat inéluctable d'une multiplicité de conditions extérieures et de causes somatiques. Dans la sphère de l'activité psychique, on peut observer la même finalité empirique que dans la sphère des fonctions physiologiques. Dans les deux domaines il s'agit en effet d'une adaptation plastique au milieu ambiant et d'une transformation profonde des substances ingérées et des impressions reçues. Les processus logiques et cognitifs eux-mêmes doivent être rigoureusement comparés aux formations organiques. La finalité (empirique) que nous observons dans toutes les manifestations de la vie organique, — la croissance, par exemple, la reproduction, la formation nouvelle, la guérison, etc., — se rencontre également dans tous les processus psychiques. De même qu'il n'est pas permis de considérer l'organisme physique comme un vase recevant simplement les substances étrangères, mais qu'il faut plutôt comparer à une fabrique chimique, qui transforme ces substances profondément et d'une manière hautement utile pour son entretien et ses mouvements, — de même il n'est pas permis de comparer la conscience à un miroir purement passif, qui réfléchit les rayons reçus d'après des lois physiques; la conscience ne reçoit pas une seule impression extérieure, sans lui imprimer un cachet particulier, tiré de son propre fonds. L'âme est donc une force organique formatrice, qui n'est pas seulement réceptive, mais qui transforme convenablement tout ce qu'elle reçoit. Au cours de son développement, elle se crée ses propres organes, qu'elle adapte aux conditions extérieures. — De tels organes, qui se forment à la suite des impressions extérieures, sont, par exemple, les formes de l'intuition et de la pensée, certaines notions, et d'autres formes logiques. La pensée est une fonction adaptive et autonome, qui s'approprie les données du monde extérieur à travers les matériaux fournis par la sensation.

« De même que l'organisme physique décompose les matériaux reçus, les mélange avec ses propres sucs et les rend ainsi capable d'intussusception, de même l'esprit humain enlace de ses catégories tout ce qui lui est offert par la représentation. Toutes les fois qu'une impression extérieure touche l'âme humaine, qui, — comme si elle était douée de tendres tentacules, — y répond avec une grande rapi-

dité, des processus psychiques entrent en activité, dont le résultat est l'appropriation avantageuse du donné. »

La formation des fictions a sa cause première dans le fait que la pensée ne peut pas arriver par voie directe à une connaissance quelconque; la réalité est trop étendue et trop complexe. L'esprit humain est ainsi obligé de faire des détours et d'opérer un choix parmi les impressions qui s'offrent à lui, d'en retenir les plus caractéristiques et de négliger le reste. Si dans cette opération le sujet pensant mutile le moins possible la réalité donnée, il crée des *demi-fictions*; mais si le processus d'élimination est poussé au plus haut degré, — ce qui arrive dans les constructions théoriques en science et en philosophie, — nous nous trouvons alors en face de *véritables fictions*. Les premières sont en contradiction avec la réalité, les dernières le sont avec celle-ci et avec elles-mêmes : par exemple, l'atome, la chose en soi, et tant d'autres encore. A mesure qu'elle évolue la pensée s'écarte de plus en plus de la réalité immédiatement donnée pour lui substituer un système de concepts fictifs, qui satisfait notre besoin logique et facilite surtout notre activité pratique.

Une des fictions des plus importantes et des plus fécondes est la classification artificielle; elle remplace la classification naturelle, qui, à cause des difficultés insurmontables qu'elle rencontre, est presque impossible. Une classification naturelle devrait offrir une image fidèle des rapports objectifs des choses. Or ce sont précisément ces rapports qui sont très difficiles à connaître, car ils impliquent déjà une classification préalable selon les marques de ressemblance et de différence essentielles. Tous les procédés qu'on a imaginés jusqu'à ce jour sont loin de nous conduire à un résultat définitif; et pourtant, combien nos connaissances n'ont-elles pas gagné en étendue, malgré l'incertitude des principes qui nous servent à grouper les choses! De même, les concepts employés en mathématique et en physique sont au plus haut degré fictifs. Comme lorsqu'on parle de point sans étendue aucune, de ligne et de figures planes quelconques sans largeur et sans épaisseur, d'un corps sans pesanteur, d'un espace vide, de molécules sphériques, etc. Sans de tels artifices la science déductive serait tout à fait impossible. Le même procédé est appliqué dans l'investigation des faits psychiques. A cause de leur complexité inextricable nous sommes obligés de prendre en considération une infime partie seulement de la réalité psychique vivante et de négliger le reste, quoique nous soyons convaincus que celui-ci n'est pas moins important. Il faut rattacher à ce procédé la variété infinie des schèmes employés dans toutes les sciences, sur lesquels le raisonnement s'appuie pour faciliter ses opérations.

L'exemple le plus significatif nous fournit la conception de l'atome, qui n'est au fond qu'une fiction illustrative. Les expériences de laboratoire nous suggèrent une série de raisonnements qui s'écartent vite

des faits sensibles. Pour leur donner plus de consistance nous leur substituons des schèmes intuitifs qui sont plus facilement maniables par le calcul et qui trouvent aussi un accès plus facile auprès de ceux à qui le savant s'adresse, ce qui veut dire que la valeur de l'atome est purement pratique et qu'il ne saurait être conçu comme représentant adéquat de la *réalité*. De nombreux exemples dans l'histoire de la physique témoignent abondamment que l'atome pourrait être éliminé et plus avantageusement remplacé par le concept de *forces* et de leur action mutuelle. De telles fictions illustratives sont encore les *lignes de force* imaginées par Faraday, qui sont dépourvues de masse et d'inertie et qui servent uniquement à nous fournir un modèle intuitif d'actions insaisissables. Maxwell déjà ne leur donnait qu'une valeur symbolique, mais y voyait plus qu'une abstraction mathématique. Pourtant Faraday ne voulut jamais admettre que ces *lignes de force* fussent considérées comme autre chose que des *représentations imaginaires* pour rendre visibles l'état des forces électriques et magnétiques quant à leur direction. Jamais il n'avait l'intention de leur accorder la valeur d'un fait, encore moins d'une cause physique réelle. On peut rapprocher de cette catégorie de fictions les *moyennes fictives*, dont parle Jevons dans ses *Principes de la Science*, et dont on trouve le premier emploi dans les œuvres d'Archimède. Ce célèbre mathématicien a conçu le premier l'idée ingénieuse de réduire, dans un corps donné, les poids de toutes ses parties à un point unique. Le centre de gravité remplace ainsi les poids d'une infinité de parties infiniment petites. Une complexité inextricable, qui nécessiterait d'innombrables opérations de calcul, est par ce fait ramenée à une donnée simple, quoique fictive, qui rend la solution relativement aisée. Le caractère fictif de ce procédé devient particulièrement manifeste quand il s'agit de déterminer le centre de gravité d'un anneau, car dans ce cas le centre est purement imaginaire. De tels exemples pourraient être multipliés à l'infini, car ils forment le contenu de toute l'histoire des Sciences, et ils sont trop connus par tous ceux qui sont en contact avec l'une quelconque d'elles. Nous les négligeons afin de pouvoir mettre mieux en évidence la partie la plus originale de cette œuvre, celle où l'auteur a traité des fictions que notre esprit se forge pour comprendre, classifier et utiliser le mieux possible ses activités propres.

La plus importante est celle qui établit des catégories logiques, qui ne servent au fond à autre chose qu'à transformer et à falsifier la réalité. « La vérité n'est qu'une erreur régularisée. » Car la classification des sensations chaotiques en « choses avec leurs qualités », en « totalités et parties » est un acte purement subjectif. Ce sont des formes en lesquelles se condensent les sensations et leurs aspects variés.

Avant que la catégorie « d'objet » avec toutes ses propriétés se

constitue, toute intuition est composée d'un ensemble d'éléments psychiques, d'une conglomération mécanique, qui est la donnée brute de notre réceptivité passive. C'est notre expérience psychique, constatant que les mêmes sensations se manifestent simultanément ou se suivent dans le même ordre, qui nous permet d'attribuer à certains groupes d'entre elles le caractère de cohésion fixe. Sans une nécessité pratique, ce processus ne se produirait peut-être jamais. Et le caractère de relativité, de subjectivité et de fiction inhérent à ce processus est rendu visible par le fait que les catégories sont au plus haut degré fluctuantes et instables. Tel aspect d'un complexus psychique est tantôt conçu comme « chose » tantôt comme « qualité d'une chose », tantôt comme « cause » tantôt comme « effet », tantôt comme « tout » tantôt comme « partie », tantôt comme « général » tantôt comme « particulier », tantôt comme « essence » tantôt comme « accident ». Et c'est encore notre besoin de stabilité qui place au delà de toute expérience accessible tout un ensemble de fictions telles, par exemple, que celles de « substance », de « cause absolue », de « macrocosme » et de « chose en soi ». Ce procédé qui semble si simple et si naturel aboutit en réalité à une transformation profonde et à une falsification regrettable de « l'expérience pure ». Quel motif justificatif la pensée pourrait-elle invoquer quand elle considère dans un morceau de sucre par exemple une qualité (sa blancheur) comme « objet » et une autre (sa saveur) comme « attribut », et à un autre moment toutes les deux comme « attributs » d'un « objet » imaginé de toutes pièces, qui leur servirait de support? Ni les sensations comme telles, ni ce que l'analyse découvre dans l'expérience, ne nous offrent une raison vraiment valable de ce procédé, qui est purement arbitraire, et qui se justifie uniquement par les commodités qui en résultent pour nous diriger plus facilement dans le chaos des phénomènes; et ce qui est « théoriquement faux » peut devenir « pratiquement vrai ». Ce ne sont pas l'intuition immédiate et les sensations pures, mais l'analyse, la comparaison, la combinaison et l'abstraction qui sont les véritables facteurs de toute construction théorique dont la valeur consiste à réunir par un jugement les éléments artificiellement séparés et objectivés. Mais ce jugement synthétique lui-même a quelque chose d'artificiel et n'a d'autre valeur que celle d'un résumé pratique d'un nombre considérable d'observations et d'un moyen d'échange et de communication d'idées, et d'autre but que celui de grouper convenablement les impressions chaotiques. Sans la création artificielle de « choses » et de « liaisons » entre elles, la pensée ne pourrait pas faire un seul pas.

La domination des fictions est particulièrement visible dans le domaine de l'activité pratique. Les croyances à l'immortalité de l'âme, à l'existence d'un Être suprême et à la liberté humaine ont exercé une influence considérable sur la conduite et l'évolution de l'humanité. On

ne peut rien imaginer de plus opposé à la réalité donnée que ces notions, et pourtant! leur efficacité et leur pouvoir d'exaltation sont indéniables. Ce qu'il y a de vraiment singulier dans la vie de l'individu comme dans celle des gropes, c'est le besoin invincible de créer des *Idéaux* irréalisables, qui sont en opposition complète avec tout ce que l'expérience nous montre, et qui par le fait même d'être inaccessibles deviennent le plus désirables. La raison logique qui les démasque comme de vides chimères crée parfois en nous des états de désespoir et de détresse, mais est au fond impuissante devant leur attrait magique. — Les penseurs mêmes qui ont démontré leur néant ont cependant conseillé de les regarder *comme s'ils étaient vrais*, à cause de leur utilité pratique.

Le principe de causalité doit encore être signalé comme une « fiction » des plus hardies et des moins justifiées. Les sensations se succèdent dans tel ou tel ordre donné. N'est-ce pas tout à fait arbitraire de considérer telle sensation A comme cause, c'est-à-dire comme capable d'engendrer telle autre sensation B, en raison du fait que la première précède la dernière dans le temps et dans l'espace? Hume a montré par une série d'arguments solides que ce principe n'a de fondement ni dans la raison *a priori* ni dans les *faits empiriques*, et qu'il n'est qu'un pur anthropomorphisme.

Tous les processus logiques, dit avec raison M. Vaihinger, poursuivent à l'origine des buts pratiques. Ce n'est que lorsque la pensée est arrivée à un haut degré de développement que la transformation des sensations en catégories devient un but en soi. Quelle grave méprise! Car sitôt qu'on attribue à la pensée la fonction de connaître la « vérité », on ne peut pas manquer de s'apercevoir de ses bornes étroites, ce qui conduit au scepticisme et au découragement : état pénible qui amoindrit et paralyse notre action. La transformation des sensations en catégories ne cause à l'homme primitif aucun trouble, car elle favorise son action et ses relations avec ses semblables au plus haut degré. Mais voilà le philosophe qui arrive et qui exige que le processus de cette transformation soit continué sans relâche, jusqu'à ce qu'on ait atteint les plus hautes catégories. Le philosophe a constaté que dans le processus primaire il y a une satisfaction réelle, il est donc tout naturel qu'il essaie de la prolonger au delà des limites possibles. Mais comment la pensée, qui est fonction logique, pourrait-elle se surpasser elle-même? Quoi qu'on fasse, elle est condamnée à tourner toujours dans le même cercle : des sensations aux concepts, et des concepts aux sensations. Kant a mis en évidence ce fait d'une façon particulièrement convaincante, quand il a établi que les catégories ne sont applicables qu'aux phénomènes. Le désir de comprendre le monde, et les catégories par lesquelles on l'exprime, n'a aucune signification. Qu'est-ce le « monde », en dernier ressort, pour nous, sinon une multiplicité de sensations se

manifestant tantôt simultanément, tantôt en séries successives? A-t-on saisi leur ordre, a-t-on trouvé un moyen de les reconnaître et de s'en servir, a-t-on été capable d'incorporer un fait inconnu dans un groupe connu, — que pouvons-nous faire de plus? Le mot « comprendre » ne signifie pas autre chose que la possibilité de réduire un fait ou un groupe de faits inconnus à un groupe de faits déjà connus. Et gardons-nous bien de prendre ces faits soi-disant connus pour autre chose que de « pures fictions ». De telles fictions, par exemple, sont la force, les esprits animaux, l'éther, etc. Et ainsi le monde n'est pas *compréhensible* mais seulement *connaissable*. Le philosophe peut bien arriver à connaître le monde, mais non pas à le comprendre. Une telle connaissance peut avoir une réelle valeur, si l'on a soin de détruire toutes les formes subjectives superflues et toutes les additions encombrantes et inutiles, et de reconnaître que les fictions sont inévitables comme notions auxiliaires et utiles. Vouloir comprendre le monde dans sa totalité est un vœu insensé. Insensé, puisqu'un esprit surhumain même ne pourrait utiliser les réalités qui lui sont offertes que comme éléments de connaissance, c'est-à-dire sous un aspect particulier. L'application inconsidérée d'une catégorie quelconque, valable uniquement dans la sphère de nos sensations, à des faits qui échappent à nos prises, a toujours conduit à des problèmes absurdes, tel, par exemple, entre autres, que celui de la *cause* originaire et du *but* final du monde.

Bref, les concepts et les catégories, qui sont conçus par tant de philosophes comme des représentants fidèles de la réalité objective, sont réduits par M. Vaihinger à n'être que des instruments, forgés par l'esprit lui-même afin de mieux manier ses propres sensations. Cette façon de penser a eu à vrai dire de nombreux représentants dans l'histoire de la philosophie. Les sophistes, les nouveaux académiciens, les sceptiques, les nominalistes, les sensualistes et les phénoménistes ont tous pensé dans le même sens. Des penseurs qui figurent comme dogmatiques, Spinoza et Malebranche par exemple, n'ont pas manqué non plus de nous mettre en garde contre la duperie des abstractions et des idées générales, pénétrés qu'ils étaient que les divisions que nous opérons dans le réel, et les jugements que nous portons sur lui ne doivent pas être confondus avec la vie immédiate et concrète du réel. Les assauts répétés contre l'engouement logique attestent suffisamment que cette vérité n'a jamais été complètement méconnue dans l'histoire de la pensée humaine. Tout récemment encore les pragmatistes s'en sont fait les champions importuns et outranciers. Mais M. Vaihinger déclare expressément qu'il n'a rien de commun avec cette espèce de pragmatistes, — dont il faut excepter C. S. Peirce et C. F. Schiller, — qui justifient les superstitions les plus grossières, les chimères les plus ridicules sous prétexte qu'elles se sont montrées *utiles* à la société, et qui abaissent ainsi la philosophie

non pas même « au rôle dégradant d'ancilla theologiæ, mais à celui plus dégradant encore de meretrix theologorum. » Quelle monstruosité ! Tout ce qui est vraiment utile et bienfaisant, ne l'a-t-on pas obtenu par la lutte incessante contre les préjugés étroits, et par la critique incisive des croyances surannées ? Et y a-t-il moyen d'établir une comparaison quelconque entre les prétendus avantages de ces dernières et ceux que procurent à l'humanité les conceptions de la science et les créations de l'art ?

Aussi M. Vaihinger croit-il que la seule attitude philosophique qui s'impose avec le plus de force à la suite de ses recherches pénétrantes est celle du *positivisme idéaliste*. Que cette conclusion soit inévitable ou non, la valeur de ses études profondes sur tant de branches de la science, et dont je n'ai pu représenter qu'une faible image, n'en sera ni diminuée ni accrue. — Qu'on les étudie donc pour elles-mêmes, chacun en tirera son profit.

M. Solovine.

II. — Psychologie.

Dr Ch. Fiessinger. — La formation des caractères. 1 vol. in-16, 314 p., Paris, Perrin et Cie, 1914.

M. Fiessinger a écrit sur la formation des caractères un livre intéressant, facile et agréable à lire, discutable par endroits, souvent judicieux, généralement très clair. Il ne s'est pas beaucoup soucié de suivre un ordre très rigoureux dans sa composition, et l'on pourrait lui faire à cet égard mainte querelle. On ne sait guère, par exemple, pourquoi un chapitre intitulé : la franchise, comprend des subdivisions sur la vulgarité, la paresse, l'avarice, les aigres, l'homme qui manque le train, etc. Il est vrai qu'un simple changement typographique corrigerait cela, mais il ne suffirait pas à introduire un ordre suffisant dans la disposition en série des qualités et des défauts du caractère. Mais le livre est vivant, l'auteur y évoque continuellement les plus récents travaux en même temps qu'il se sert largement de son expérience personnelle. On le lira avec agrément et avec profit. Du reste M. Fiessinger nous prévient loyalement dans son avant-propos, et caractérise son livre avec exactitude. « Le lecteur, dit-il, ne trouvera pas ici le développement logique d'idées, poursuivies jusqu'à leur épuisement total. Des aperçus rapides et qui peut-être jusqu'à ce jour n'ont point été tous également explorés, enchaîneront leurs perspectives sur un horizon varié dans ses ondulations, mais constant quant à la teinte fondamentale. Parfois une note personnelle, un souvenir intime mêleront leur accent à la gamme générale du récit. Quelques lueurs de gaieté filtreront de-ci de-là à travers le

sérieux des pages. Nous espérons que le lecteur voudra bien nous pardonner ces quelques accrocs à l'unité générale du plan. »

Le caractère un peu lâche de l'enchaînement des parties et des chapitres rend un résumé assez inutile. Bornons-nous à mentionner les titres des cinq parties de l'ouvrage : 1° Les règles de formation; 2° Les déviations morbides; 3° Les adaptations féminines; 4° Les qualités et les défauts des caractères; 5° Les exemples.

Les tendances de M. Fiessinger sont traditionalistes et religieuses. Il se méfie de l'intellectualisme, du rationalisme, de l'égalitarisme, de l'individualisme, de tout ce qui est trop réfléchi, trop conscient. Il a souvent raison, à certains égards au moins, mais il conviendrait, je crois, d'établir encore quelques distinctions.

« Ce qu'il importe de développer chez l'enfant, dit-il, c'est moins la raison que la sensibilité... Par ce terme de sensibilité, il convient d'entendre la puissance de passion, la faculté d'être ému, de reconnaître ce qui est digne d'amour et ce qu'il est juste de haïr ». Et nul ne contestera que ce n'est là une faculté précieuse. Mais qui ne voit aussi qu'elle ne l'est, qu'elle n'existe telle qu'on nous l'a décrit que si la « raison » s'y mêle, une raison d'ailleurs implicite ou explicite? Est-ce la sensibilité seule qui peut « reconnaître ce qui est digne d'amour et ce qu'il est juste de haïr? » Sans doute si nous commençons par la définir ainsi. Mais alors elle est naturellement, ou par éducation « raisonnable ». Et tant que la sensibilité livrée à elle-même risquera d'être capricieuse, aveugle, tant que l'émotion, l'affection, l'amour, toutes les formes connues de la sensibilité suggèreront des sottises ou des crimes, il semble difficile de les soustraire à tout contrôle, à toute critique, c'est-à-dire en somme à l'appréciation de l'intelligence et de la raison. Et il ne paraît pas que le contrôle exercé sur les sentiments doive cesser prochainement. Que ce contrôle lui-même présente et doive présenter certains caractères affectifs, c'est fort admissible. Mais pourquoi séparer « la raison » et « les sentiments » comme si c'étaient des réalités bien distinctes en fait? Il n'y a guère de raison qui s'exerce sans accompagnements affectifs ni de sentiment qui n'ait sa raison.

Et je discuterais volontiers, si c'en était le lieu, sur la portée de l'intelligence. « L'intelligence, dit encore M. Fiessinger, fait connaître la matière. L'instinct, l'intuition, les puissances de sympathie et de divination nous mènent à la connaissance profonde de la vie. La maxime de Pascal : « le cœur a des raisons que la raison ne connaît pas », est devenue le fondement de la philosphie moderne ». Le mot de Pascal est susceptible d'un sens très acceptable, mais il demanderait un commentaire. Et il ne serait pas inutile d'examiner quelques exemples, et de définir avec précision ce que c'est que la raison et ce que c'est que le cœur. Cela n'est pas si clair et si évident qu'on semble le croire. Mais à prendre les choses en gros, et les termes

dans leur sens courant, et assez inexact, je ne vois pas pourquoi la « raison » ne saurait pas apprécier les droits du « cœur ». Il ne faudrait pas considérer surtout la raison chez les gens qui ne savent pas raisonner ou, chez ceux qui le savent, dans les moments où ils raisonnent mal. Car l'intelligence n'est pas plus infaillible que le cœur, je ne crois pas m'illusionner beaucoup sur ses faiblesses, et je sais bien que certaines formes de rationalisme et d'intellectualisme sont de véritables caricatures de la raison. Mais il arrive fréquemment aussi que les sensibilités réelles, celles que montrent les gens vivants, sont des caricatures de la « sensibilité » telle que la définit M. Fiessinger. Il me semble donc que M. Fiessinger n'est pas tout à fait impartial ici. Il considère volontiers l'intelligence dans ses faiblesses et les sentiments dans leur état supérieur.

Je retrouve cette tendance dans ce qu'il nous dit de la prudence. Si la prudence est une vertu, c'est une vertu assez peu admirée. « Je laisse à ceux qui veulent longtemps vivre cette lâche vertu », disait Hugo qui, heureusement, d'ailleurs, est mort à quatre-vingt-trois ans. M. Fiessinger la traite sévèrement. Il est facile évidemment d'en montrer des formes peu admirables, mais il n'est pas juste de ne pas voir les autres et de dire par exemple que l'homme prudent « est trop occupé de s'élever extérieurement pour soigner son développement intérieur », ou que « la prudence est hostile aux mouvements de la pensée, ou du moins, n'autorise-t-elle que les acquisitions de surface ». Il y a plusieurs manières d'employer la prudence. Que sont le courage, l'audace même, et aussi bien toutes les vertus sans la prudence? Turenne, qui était prudent, fait-il mauvaise figure dans l'histoire?

Quelques-unes des affirmations de l'auteur appelleraient ainsi l'examen. Mais les propositions discutables sont parfois les plus intéressantes et même les plus utiles.

Je veux signaler d'autre part quelques pages intéressantes, à propos des « maladies de l'inconscient », sur l'obéissance et ses effets. « Une discipline née de l'obéissance constitue un facteur essentiel pour la guérison... L'obéissance, pour produire ses effets utiles, se moque des explications qui inspirent les motifs. Passive à la fois et voulue, elle établit son drainage salutaire dans le champ de la mentalité raisonnable aussi bien que dans les couches obscures du subconscient. La volonté est orientée vers un but commandé; tous les états affectifs vagues ou nettement dessinés, inquiétudes, phobies, obsessions, aboulies, dépressions, tristesses, déchirent la nuée de leurs angoisses au passage de cette attitude décidée et qui doit sa fermeté à un acte de soumission. Un grand soulagement accompagne cette stimulation des couches mentales désorientées, et les malades le sentent tellement qu'ils se jettent d'eux-mêmes dans cette voie de salut que leur ouvre le consentement absolu à une autorité qui les dirige. »

On pourrait beaucoup étendre la portée de ces remarques. La vie normale — ou soi-disant telle — a souvent fourni la matière de semblables constatations. Il est des gens qui sont faits pour obéir, pour suivre, qui ne peuvent trouver l'équilibre mental qu'en se conformant aux enseignements, comme aux ordres des autres. Mais ceux mêmes qui peuvent innover, commander, les génies originaux, les talents personnels, les dominateurs de tout ordre, ne peuvent souvent, sur bien des points, que suivre et qu'obéir aussi. Renan a remarqué quelque chose d'analogue lorsqu'il a dit que l'homme qui se séparait des autres sur un point important, devait ne pas se singulariser sur bien d'autres. La santé nerveuse est chez nous, pour une part importante, un produit social. Si quelques bizarreries, quelques apparences de névrose accompagnent souvent le génie, qui est essentiellement une possibilité de séparation et une désobéissance, il ne faut donc pas s'en étonner. Les idées de Pierre Janet sur les névroses aident à comprendre tout cela.

Indiquons encore quelques pages sur l' « anaphylaxie morale » que M. Fiessinger a bien vue, mais qu'il a un peu sommairement étudiée. On y pourrait rattacher bien des phénomènes, et par exemple, quelques-uns de ceux que j'ai étudiés à propos de la mémoire affective, les cas où le souvenir d'un événement s'accompagne d'une impression plus vive que sa production même.

FR. PAULHAN.

Dr H. Le Savoureux. — LE SPLEEN, 241 p., Paris, Steinheil, 1913.

Le mot spleen, tel qu'on l'entend d'ordinaire, n'a pas de sens : mais, tel que le Dr Le Savoureux propose de l'entendre, il en aurait un satisfaisant et répondrait, dans la langue médicale et psychologique, à un type réel et bien défini. Le spleen ou *maladie anglaise* est mentionné pour la première fois par Sauvage en 1771 : Pinel, Moreau (de la Sarthe), Esquirol, Falret, Brierre de Boismont en font l'analyse et en rapportent des cas ; puis le mot disparaît des livres de médecine et passe dans la littérature. Il est pris alors dans le sens d'humeur, de *vapeurs*, d'hystérie, d'hypocondrie, plus spécialement de dégoût de la vie, allant jusqu'au suicide, *tædium vitæ*. Montesquieu, Voltaire attribuent aux Anglais un penchant à rejeter la vie sans motif sérieux, par simple ennui ou dégoût : ce serait là le spleen proprement dit.

Les observations anciennes sur le spleen se rapportent tantôt au suicide impulsif, tantôt à l'obsession-suicide, tantôt au suicide réfléchi et voulu. Les observations nouvelles, inédites, portent sur la tendance au suicide par ennui constitutionnel ou dégoût essentiel de la vie.

Le point de départ du spleen est donc l'ennui. Mais il y a deux sortes d'ennui : l'ennui normal et l'ennui morbide.

I. *Ennui normal.* — L'ennui est un sentiment premier, comme le

plaisir et la douleur. On le fait dériver tantôt de la paresse, de l'oisiveté, tantôt de la prédominance du rêve sur l'action, tantôt de la fatigue, tantôt même de l'inquiétude métaphysique, du sentiment du néant de la vie. Il a une origine tout autre. Il suppose une énergie en réserve ou inemployée, ex. : l'ennui du convalescent, condamné à l'immobilité, celui du prisonnier lettré, privé de lecture, celui des retraités, à qui l'occupation habituelle manque, celui des célibataires, des veufs, ou en général des natures tendres sans affection, etc. On peut le définir l'inactivité d'une tendance, supposée elle-même assez prépondérante ou fondamentale pour que, cette tendance n'étant pas satisfaite, on cesse de prendre intérêt à l'exercice des autres fonctions. Au point de vue affectif, l'ennui est une impossibilité de jouir des choses, une sensibilité émoussée ou éteinte. Mais dans « l'ennui par satiété », dans l'ennui des débauchés, des blasés, subsiste l'aspiration ou le besoin; c'est parce que l'on a fait un usage exclusif des plaisirs sensibles et qu'on a laissé sans emploi des facultés plus élevées qu'on éprouve l'ennui; aussi n'échappe-t-on à l'ennui que par la diversion, par l'appel aux activités négligées; on guérit de l'amour par la vie active, la vie d'aventures, etc. L'ennui est donc toujours une « tendance refoulée », qu'il s'agisse de tendance à agir ou à sentir. Il est une tendance qui persiste, alors qu'elle n'agit plus, une tendance, non pas abolie ni même entravée ou arrêtée, mais simplement *suspendue*.

II. *Ennui morbide.* — L'ennui morbide ne diffère de l'ennui normal qu'en ce qu'il est prolongé, chronique ou plutôt constitutionnel, foncier. L'auteur en distingue deux formes :

1° *Celui contre lequel on réagit d'une façon efficace*, dont on arrive à se distraire, soit par des moyens héroïques, par le travail énergique et constant, soit de façon banale, par l'étourdissement et le bruit : type Flaubert. Flaubert s'est toujours ennuyé, d'un ennui morne, gris, mais lucide, qui s'analyse sans pitié, se connaît naturel, profond, irrémédiable. Il n'est « pas né pour jouir »; il a le sentiment de « l'inutilité universelle ». Il ne se sauve de l'ennui que par le travail; il se grise avec de l'encre, comme d'autres avec de l'eau-de-vie. Il n'a pas même les joies du travail. « L'action, quelle qu'elle soit, me dégoûte de l'existence. — Je travaille, mais sans enthousiasme, comme on fait un pensum. » Il ne jouit jamais du présent, il lui faut autre chose que ce qu'il a. Et cependant il paraît avoir tout pour être heureux : qualités du cœur, de l'esprit, du tempérament et des sens. Il est sensible, généreux, bon et tendre; il est merveilleusement doué, il a la facilité, l'abondance, comme le prouvent ses lettres; c'était un fort gaillard, une bonne fourchette, un amant heureux.

2° *L'ennui qui persiste à travers toutes les distractions* : plaisirs ou travail : type Mme du Deffand. Mme du Deffand s'abreuve de dégoûts au sein des plaisirs et de tous les plaisirs, bas, élevés, sensuels, intellectuels. « Tout me choque, dit-elle, tout me blesse, tout m'ennuie... Je me hais et

je me méprise... je ne trouve en moi que le néant. » Et son nihilisme n'est point résignation. Elle n'est point détachée des biens qu'elle méprise et qu'elle ne goûte point. La société, où elle brille, qu'elle enchante par son esprit étincelant, lui fait horreur, pitié, mais lui est nécessaire. Elle donne de l'ennui cette définition profonde : « La privation du sentiment avec la douleur de ne s'en pouvoir passer. » Elle s'agite, se démène, se surmène, sans pouvoir s'étourdir; elle essaie de tout, elle épuise tout, ne se satisfait de rien. La vie lui échappe. « Je ne fais rien du présent, je n'en ai la sensation que par le désir d'en être quitte. » L'ennui chez elle est foncier : elle s'ennuie « sans aucune cause d'ennui, par l'état propre de sa complexion », comme dit Pascal; ses « tristes idées ne sont pas du *raisonner*; c'est de la sensation », lui écrit Voltaire. Tel est l'ennui morbide en général. Il est fondamental; il tient au tempérament, non au genre de vie, ni à l'absence d'idéal moral, religieux, etc. Les ennuyés sont des *aphoriques* (Flaubert, Mme du Deffand) — on dirait mieux : des *dysphoriques* — comme les natures heureuses, ou simplement calmes et sereines sont des *euphoriques* (George Sand, Mme de Choiseul).

L'ennui morbide n'est pas encore le spleen; il n'est que le terrain où il germe. Le spleen, c'est le suicide par ennui ou « la forme suicide de l'ennui morbide ». En est-ce l'aboutissant naturel et en quelque sorte logique? L'auteur ne le dit point, mais on peut le conclure de ce que l'ennui est présenté par lui comme congénital, non point attribuable aux circonstances extérieures, sociales, ni aux croyances morales. Après avoir distingué le spleen de toutes les maladies ou anomalies voisines et même éloignées (asthénie, psychasthénie, anhédonie, dépersonnalisation, etc.), l'auteur l'étudie dans la littérature (Werther, René, Obermann) et conclut que le spleen est une perversion de l'instinct de conservation, caractérisé par une inhibition affective très particulière, laquelle n'est point le défaut de sensibilité, mais l'absence d'intérêt, et peut coexister fort bien avec la persistance du vouloir, l'activité intellectuelle ou autre. On aurait alors la volonté sans attrait, la volonté pure de certains moralistes ou psychologues.

Cette monographie du spleen ou de l'ennui est d'un haut intérêt psychologique : j'ai essayé de le montrer en l'analysant de très près. On remarquera le beau parti que M. Le Savoureux a tiré des documents littéraires, quoiqu'il lui arrive de contester parfois la valeur de ce genre de documents, ou de traiter légèrement à mon sens, l'un d'entre eux : la théorie de Pascal sur le *divertissement*. Mais ce sont là des critiques de détail. Le livre dans son ensemble est fort bon : il se lit avec plaisir et profit. L. DUGAS.

Dr. Arnold Pick. — DIE AGRAMMATISCHEN SPRACHSTÖRUNGEN, STUDIEN ZUR PSYCHOLOGISCHEN GRUNDLEGUNG DER APHASIELEHRE. I. Teil, Berlin, Verlag von Julius Springer, 1913, 1 vol. in-8, VIII 291 p.

Il faut bien avouer que nous ne savons plus très bien ce que c'est que l'aphasie, et Pierre Marie, s'il a réussi à éveiller en nous un scepticisme complet à l'égard des théories des centres et des magasins d'images, ne nous a pas encore fourni une théorie nouvelle à mettre à la place des anciennes. Tout est donc remis en question, même la circonvolution de Broca, et l'on ne sait plus à quelle explication recourir pour mettre un peu de clarté dans les faits accumulés. Le Professeur Arnold Pick nous offre le fil conducteur qui va permettre de nous orienter dans ce labyrinthe. Il part de cette idée fondamentale qu'il n'y a pas parallélisme étroit, comme on l'admettait, entre la pensée et la parole. Il y a entre la pensée et son expression par le langage une série d'échelons fonctionnels qui peuvent être altérés ou paraître modifiés par le trouble pathologique, échelons dont la connaissance négligée ou trop ignorée jusqu'ici des médecins est indispensable pour la compréhension de ce trouble complexe qu'est l'aphasie. C'est chez les linguistes, et surtout les psychologues linguistes qu'il faut aller chercher les éléments de cette étude préliminaire indispensable de psychologie. En même temps il faut que le médecin qui s'occupe d'aphasie sache abandonner le point de vue suranné de la psychologie d'images (Vorstellungspsychologie). Les nouvelles recherches surtout instituées par l'École de Würzburg, la nouvelle psychologie de la pensée (Denkpsychologie), apportent un changement radical à la façon de comprendre le fonctionnement de l'esprit : pour M. Arnold Pick c'est une révolution. — Au fond, si j'ai bien saisi les considérations un peu touffues, peut-être trop abondantes et appuyées trop constamment peut-être d'innombrables références à d'innombrables auteurs, auxquelles M. Pick se livre dans cette première partie de son ouvrage, seule parue encore, tout cela revient à dire que les choses sont plus complexes, plus nuancées, plus diverses que l'on ne l'admettait. La pensée, le langage, l'aphasie contiennent plus d'éléments que l'on ne croyait et que ne le croient les médecins. Il y a des images, c'est entendu; mais à côté d'elles il y a non seulement des sentiments, des émotions, mais encore ces attitudes de l'esprit, ces compréhensions directes, ces actes spirituels qui viennent compliquer ce que l'on croyait simple et qui sont ce que Binet appelait la pensée sans images. En somme ce qui serait représenté complètement dans l'esprit ne serait peut-être pas ce qu'il y a de plus important. Il en est de même pour le langage : à côté des mots il y a tout ce qui les entoure, tout ce qui n'est pas directement exprimé : le rythme, les pauses, l'accentuation, les éléments émotifs, musicaux du langage, etc; et dans les mots il y a à considérer surtout leur ensemble, la phrase, la façon de les relier entre eux, etc. Car avant l'expression à haute voix il y a certains processus psychiques qui ne sont pas encore très clairement décrits par les auteurs, mais qui seraient distincts de la parole intérieure, simple écho affaibli de la

parole extérieure et qui sert à penser en mots. Ces processus sont dénommés par M. Pick « Innere Sprachform » et ne sont pas autre chose qu'une espèce de sténographie intellectuelle, si l'on peut faire cette comparaison, de ce qui sera ensuite exprimé, un plan général de ce qui va être dit ou donné à entendre, intermédiaire nécessaire entre la pensée et l'expression. Dans ce processus intermédiaire figure comme pièce fondamentale le mécanisme qui ordonne grammaticalement les mots. Suivant donc M. Pick et les nouveaux psychologues, la pensée est une fonction complexe et le langage extérieur une autre. Comment la « forme intérieure du langage » va-t-elle correspondre d'une part avec la pensée et de l'autre avec le langage ? Comment va se développer le langage pour satisfaire à cette correspondance, et comment se comporte-il effectivement une fois développé ? On saisit comme l'analyse minutieuse de ces relations complexes nous ferait pénétrer profondément dans l'intérieur du processus de la pensée. La maladie en troublant le fonctionnement normal de l'esprit permet précisément de déceler des différences de fonctions que l'examen seul du normal permettait mal de distinguer. Au milieu des troubles de l'aphasie, M. Pick s'attache à étudier une forme qui atteint particulièrement la formation grammaticale de la phrase et qui jusqu'ici a à peine attiré l'attention des cliniciens et des psychologues. C'est intentionnellement, et on comprend sans peine pourquoi après ce que j'ai dit plus haut : cet « agrammatisme » est vraiment le point central de l'aphasie ; d'autant plus que ce point sera moins étroitement considéré, comme le fait remarquer M. Pick à propos de la définition de ce trouble, définition qu'il énonce ainsi : « L'agrammatisme est la forme du langage pathologiquement modifié par suite de troubles divers, d'absence ou d'insuffisance des processus qui conditionnent la constitution grammaticale et syntaxique de la phrase. »[1] Cette définition comprend les « agrammatismes » par défaut ou insuffisance de développement du langage. C'est donc à une étude psychologique et non pas seulement clinique que nous convie M. le Pr Pick, car loin de redouter la psychologie il proclame sa nécessité et même celle de la psychologie introspective. Mais cette psychologie avec ses « localisations psychologiques » mène à la physiologie et à l'anatomie, elle mène directement à une localisation anatomique de territoires fonctionnels, et l'on sait que notre auteur localise l'agrammatisme dans le lobe pariétal. Cette multiplicité de fonctions psychologiques est à mettre en parallèle avec les nouvelles découvertes de myélo- et cytoarchitecture de l'écorce cérébrale : celle-ci contient suivant Vogt environ 120 territoires anatomiquement différents.

Dans cette première partie l'auteur prépare constamment la seconde par les aperçus qu'il nous en donne et les conséquences

1. p. 124.

qu'il nous promet. La seconde contiendra en effet l'analyse directe des cas pathologiques et non seulement l'histoire et la description de cet agrammatisme, but immédiat de cette étude, mais aussi et surtout l'exposé de ces conséquences que l'agrammatisme, compris comme le pense M. Pick, doit avoir pour l'explication de l'aphasie en général. Il faudrait donc attendre la fin de l'ouvrage pour pouvoir porter un jugement sur lui. Mais en se bornant à cette première partie, seule offerte encore à notre critique, je crois que l'on peut tout au moins se laisser séduire par la réhabilitation de la psychologie, même introspective, que tente courageusement M. Pick, et engager avec lui les médecins qui étudient l'aphasie à se mettre un peu plus au courant de la psychologie. Cela veut-il dire que les recherches de l'École de Würzburg en particulier ne soient pas sujettes à caution ? On a pu lire ici même un article de Th. Ribot, où avec sa clarté et sa maîtrise habituelles il a critiqué les travaux récents que l'on a faits sur la pensée dite sans images[1] et l'on pourrait en conséquence trouver excessif l'enthousiasme que A. Pick manifeste pour l'École de Würzburg. De même sont peut-être excessives les attaques que M. Pick dirige naturelement contre ceux qui avancent que le langage s'effectue sans intermédiaire. Ainsi pour lui Ossip-Lourié a tort lorsqu'il dit : « un orateur n'a qu'à concevoir ce qu'il veut dire et aussitôt les lettres, les syllabes, les mots s'arrangent sans qu'il y pense, », puis qu'alors il n'y a pas trace dans la conscience de ce schéma grammatical syntaxique, thème directeur de la formation de la phrase, « représentation d'ensemble de tout l'assemblage de la phrase, de sa qualité de tournure (Gestaltqualität) », qui doit suivant M. Pick, précéder nécessairement la parole pour qu'elle soit correcte. Est-ce que, en admettant l'existence de ce rouage intermédiaire nécessaire, on ne pourrait admettre aussi qu'il devient complètement inconscient chez certains individus tout au moins et peut-être surtout pour certaines langues, comme par exemple le français ?

Quoi qu'il en soit de ces réflexions, qui n'ont certes pas la prétention d'être des critiques, la lecture de ce volume fait désirer vivement l'apparition de son complément, car vraiment le médecin y apprendra une foule de notions qu'il ignore et qui ne seront pas seulement utiles pour l'aphasie mais aussi pour la médecine mentale. La psychologie pathologique actuelle est vraiment trop pauvre en résultats pour qu'on ne doive pas accueillir avec reconnaissance toutes les tentatives pour essayer de la renouveler un peu. Comme le dit M. Pick, la psychologie des médecins est tout à fait désséchée, elle ne vit plus. Espérons que la transfusion de sang nouveau, emprunté à la psychologie des linguistes, pourra la sauver et la faire refleurir ; c'est au travail considérable du Pr Pick que nous le devrions. PH. CHASLIN.

1. Th. Ribot. Le problème de la pensée sans images et sans mots, *Revue philosophique*, juillet 1913, p. 50.

III. — Sociologie.

Maurice Halbwachs. — ESSAI SUR QUETELET ET LA STATISTIQUE MORALE. Vol. in-16 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 180 p., Paris, F. Alcan, 1913.

La statistique morale, dont les bases ont été jetées par Quetelet, a certainement rendu de grands services à la science sociale, en faisant pénétrer dans un milieu intellectuel qui, à cette époque-là, était encore tout pénétré d'habitudes d'esprit individualistes, le sentiment que les faits sociaux étaient soumis à des lois rigoureuses. Mais la science sociologique moderne ne peut accepter ni la méthode de Quetelet (dans la forme du moins dans laquelle il l'avait appliquée) ni les conclusions auxquelles elle l'a conduit.

D'après M. Halbwachs, la méthode de Quetelet est entachée d'une profonde erreur originelle : c'est sa conception de la constance d'un certain type humain, qu'il appelle normal ou moyen et qui resterait invariable dans tous les climats, dans toutes les latitudes, à toutes les époques et dans toutes les organisations sociales. Ce type humain normale ou moyen est déterminé par un certain nombre de causes constantes. Mais à l'action de ces causes constantes, se mêle celle de causes variables et de causes accidentelles qui déterminent ces écarts du type moyen que nous constatons tous les jours et cette variété dont l'apparence nous frappe dans l'espèce humaine.

Nous croyons, pour notre part, que cette conception de la constance de l'espèce humaine n'a en soi rien d'invraisemblable et nous pourrions citer plus d'une donnée de la biologie et de l'anthropologie qui semblent, au contraire, fournir des preuves à son appui. Mais tel n'est pas l'avis de M. H. qui commence par critiquer la méthode par laquelle Quetelet croyait pouvoir arriver à la détermination du type humain moyen. Il s'agit de la méthode statistique fondée sur la loi des grands nombres. Le type moyen serait, d'après Quetelet, celui qui s'observe avec le plus de fréquence, et les écarts de ce type se produiraient conformément à la loi des probabilités. C'est ainsi que Quetelet avait essayé de déterminer l'homme moyen physique, en ce qui concerne la taille, la natalité et la mortalité, et l'homme moyen moral, dans ces manifestations fondamentales que sont le mariage, le crime et le suicide.

Nous ne pouvons suivre M. Halbwachs dans tous les détails de l'analyse à laquelle il soumet aussi bien la loi des probabilités que l'application qu'en a fait Quetelet. La principale objection qu'il oppose à la première est qu'elle ne s'applique qu'à un ordre d'éléments et de faits discontinus, soit dans l'espace, soit dans le temps. Or tel n'est pas le cas de l'individu humain qui se rattache par mille liens, dans le présent et dans le passé, aussi bien à son espèce qu'à la société dont

il fait partie; il en résulte qu'on doit considérer son type, tel qu'il apparaît à un moment donné, comme la résultante des innombrables influences qui, s'exerçant et dans le milieu physique et dans le milieu social, tendent à égaliser, à niveler tous les individus. Avec beaucoup d'autres, M. Halbwachs reproche à Quetelet de n'avoir tenu compte ni de l'évolution des espèces vivantes, ni de leurs migrations, ni des coutumes sociales qui se sont établies parmi les hommes. Autrement, il se serait aperçu qu'un phénomène n'est pas normal parce qu'il est plus fréquent, mais qu'il est au contraire fréquent parce qu'il est normal, c'est-à-dire, pour nous en tenir au cas de l'être vivant, adapté aux conditions physiques et sociales dans lesquelles il est appelé à vivre. Ces conditions sont un principe de répétition, d'imitation et tendent à uniformiser aussi bien les corps que les consciences. « En résumé, dit M. Halbwachs, Quetelet a eu un sens très juste de l'existence des lois sociales qui s'imposent aux volontés individuelles, et il lui est arrivé de parler de la société et des institutions collectives comme de « choses » qui portent en quelque sorte en elles-mêmes les lois de leur développement. Mais, presque comme tous les philosophes, moralistes, statisticiens et écrivains de son temps, après avoir entrevu ce point de vue, il ne l'a pas adopté. Ayant relevé un grand nombre de constances et de régularités dans les faits sociaux, il n'a pas douté qu'il ne fût possible de les expliquer par les lois simples qui s'appliquent en mécanique. Sous les faits collectifs, il a cherché les démarches individuelles, de nature surtout physiologique, qui, se ressemblant, s'opposant, se renforçant ou s'annulant, permettent, à celles qui sont les plus fréquentes, parce qu'elles répondent aux combinaisons de causes les plus simples, de transparaître seules. Il a échafaudé ainsi une vaste hypothèse qui, au point de vue de la recherche scientifique, offre déjà ce gros inconvénient ou bien de nous condamner à ignorer les causes, ou, si nous voulons les atteindre, de nous engager en des calculs d'une complication infinie. Il faut accepter l'idée du fait social considéré comme fait irréductible, si l'on ne veut pas se perdre dans le détail des faits de conscience individuels. »

Dr Jankélévitch.

Eugène Lévy. — L'Évangile de la raison. Le problème biologique. Vol. in-16, de 297 p., Perrin et Cie. éditeurs, Paris, 1913.

Ce n'est pas sans une certaine méfiance qu'on aborde la lecture de ce livre au titre quelque peu prétentieux. Mais ce sentiment ne tarde pas à se dissiper, à mesure qu'on suit l'auteur dans le développement de ses idées, et se transforme en sympathie, lorsqu'on les voit, avec des moyens et des ressources somme toute très modestes, s'attaquer au problème biologique et oser combattre des conceptions qui ont pour elles des noms faisant autorité dans la science.

Dans une longue introduction, l'auteur nous explique la genèse de son livre. L'idée, dit-il, lui en a été suggérée par des préoccupations purement pratiques. Ayant cru constater que l'individualisme constitue l'aboutissement logiquement inévitable de toute l'évolution historique de l'humanité civilisée et se rendant parfaitement compte que ce serait une tentative fatalement vouée à l'insuccès que de vouloir remonter le cours de l'histoire et combattre ses tendances, il s'est demandé s'il n'y aurait pas du moins un moyen efficace de remédier aux excès et aux déréglements de l'individualisme dont souffre l'époque actuelle, de le débarrasser de ses tendances égoïstes qui sont un danger grave et permanent pour l'harmonie et l'équilibre de la société. Ce moyen, pense M. Lévy, existe et consisterait dans une transformation de l' « individualisme personnel » en un « individualisme impersonnel », dans une organisation telle de notre conscience qu'elle se soumette spontanément à la discipline sociale, qu'elle reconnaisse sans aucune contrainte extérieure les devoirs qui lient chacun de nous à nos semblables. Or, une pareille organisation de la conscience exige une connaissance parfaite des lois psychologiques, du déterminisme des phénomènes psychiques.

Mais ce déterminisme, qui doit servir de base à ce que l'auteur appelle l'individualisme scientifique, ne peut être dégagé qu'à la suite d'une connaissance approfondie du problème biologique. On sait que la conception qui domine de nos jours relativement à ce problème est celle qui voit dans les phénomènes vitaux une simple manifestation de forces physico-chimiques et mécaniques. Et c'est à réfuter cette conception, ou tout au moins à en faire ressortir l'insuffisance, la faiblesse et les contradictions que l'auteur consacre l'ouvrage dont nous nous occupons.

Partant de la notion de l'inertie de la matière, M. Lévy insiste avec raison sur ce fait, d'une évidence indiscutable, que le mouvement dit spontané et automatique constitue une conception à laquelle rien ne correspond ni dans la réalité inorganique ni dans le monde vivant. C'est une conception éminemment anti-scientifique, car un des postulats fondamentaux de la science moderne est celui qui affirme que tout mouvement, tout changement, de quelque nature qu'il soit, a pour origine, pour point de départ une impulsion, dont le phénomène résultant ne porte le plus souvent aucune trace, mais que nous pouvons presque toujours facilement reconstituer par la pensée. Il est entendu que les éléments qui entrent dans la composition d'un organisme ne diffèrent en rien de ceux que nous retrouvons dans la nature extérieure. Mieux que cela : l'organisme emprunte à chaque instant au milieu physique les substances nécessaires à sa conservation, à sa croissance, à sa reproduction. Mais qu'elle est l'impulsion qui détermine entre ces éléments et ces substances telles et telles réactions et combinaisons? Dira-t-on que réactions et combinaisons s'effectuent

en vertu des simples propriétés physico-chimiques des substances et éléments en question? S'il en était ainsi, nous devrions être à même, grâce à la connaissance que nous avons et des substances qui entrent dans la composition de l'organisme et de leurs propriétés physico-chimiques, de reconstituer à volonté, nous ne dirons pas un organisme entier, certains de ses organes ou tout au moins certains de ses tissus. Or la science chimique s'est montrée jusqu'à ce jour impuissante à fabriquer, ne fût-ce que la moindre boule protoplasmique. La conclusion qui s'impose est que l'impulsion présidant aux réactions physico-chimiques, telles que nous les observons dans les laboratoires ou même dans la nature extérieure, ne suffit pas à expliquer la production des phénomènes vitaux. Et elle y suffit d'autant moins qu'un organisme présente une évolution s'effectuant selon une ligne déterminée, tracée pour ainsi dire d'avance; que tout son avenir, depuis son état embryonnaire jusqu'à sa dissolution finale, se trouve inscrit, inclus dans le premier germe résultant de la rencontre de l'ovule et du spermatozoïde. En présence de ce germe, qu'il s'agisse de celui d'une plante, d'un animal ou d'un être humain, nous savons d'avance à quel organisme il donnera naissance et nous pouvons prédire avec certitude toutes les phases que cet organisme aura à parcourir jusqu'à son extinction complète et définitive. C'est que chacune des phases de l'évolution d'un organisme est indissolublement liée aux autres, chacune renferme toutes les conditions de celle qui la suit immédiatement et la détermine avec une rigueur inéluctable.

En s'en tenant uniquement à l'explication physico-chimique de la vie, on devrait admettre que les éléments qui entrent dans la composition d'un organisme ont reçu dès le début l'impulsion nécessaire à l'évolution de celui-ci et que cette impulsion se trouve, en vertu d'une sorte d'harmonie préétablie, conforme aux exigences de la nutrition, de la croissance et de la reproduction de l'organisme. A moins qu'on n'admette que, du fait seul qu'elles font partie d'un organisme, les substances chimiques auraient reçu la propriété de se déterminer elles-mêmes, en dehors de toute impulsion, et cela nécessairement en vue du bien de l'organisme. Supposition absurde, mais que l'explication physico-chimique de la vie postule implicitement : elle en arrive en effet à « *finaliser* les substances chimiques en leur conférant le pouvoir mystérieux d'un ajustement *spontané* en vue du maintien de l'équilibre chimique propre à la forme de chaque organisme ». D'autres partisans de la conception physico-chimique de la vie ont cru pouvoir se tirer d'affaire ou tourner la difficulté, en prétendant que les réactions vitales sont déterminées par les exigences mêmes de l'équilibre chimique de l'organisme. Mais ils oubliaient que cet équilibre chimique, loin d'être la cause des réactions vitales, en est au contraire l'effet et qu'il s'agissait précisément de savoir pour-

quoi les réactions vitales tendent à assurer l'équilibre chimique.

D'autres encore sont allés jusqu'à identifier les manifestations de la matière brute avec celles de la matière vivante, à ne voir entre les unes et les autres qu'une différence de degré : procédé certainement très commode, en ce qu'il dispense de la nécessité de chercher une explication particulière de la vie, mais dont la légitimité et le bien fondé sont plus que douteux.

Rien de plus vivant que le tableau que l'auteur nous trace des contradictions dans lesquelles se débattent les partisans de la conception physico-chimique de la vie; rien de plus animé que le corps-à-corps qu'il leur livre, en dévoilant le néant et l'absurdité de la plupart de leurs arguments. Hantés par le spectre de la force vitale, ils n'hésitent pas à se mettre souvent en opposition avec la logique, à réintroduire subrepticement dans leur propre conception ces notions de spontanéité, de finalité, de mouvement perpétuel que la science exacte a depuis longtemps et irrémédiablement condamnées.

La conclusion qui se dégage de cette forte et substantielle critique est que les manifestations vitales s'accomplissent en vertu d'une impulsion, mais d'une impulsion qui leur est propre. Appuyée sur les arguments que l'auteur a trouvés à opposer à ses adversaires, cette conclusion aurait pu suffire à la rigueur. Mais M. Eugène Lévy n'a pas cru devoir s'en tenir là et il a voulu nous renseigner sur la nature de l'impulsion vitale. Et cette partie positive de son travail nous paraît beaucoup moins heureuse que sa partie critique. Nous avons toujours pensé que la force du vitalisme réside uniquement dans son attitude négative, critique à l'égard des affirmations des partisans de l'explication physico-chimique de la vie. Les vitalistes n'ont pas à opposer une conception particulière à celle des mécanicistes : leur tâche consiste plutôt à mettre ceux-ci au pied du mur et à passer au crible leurs arguments. En procédant ainsi, ils ne peuvent que contribuer aux progrès de la science, tandis qu'en formulant leur conception à eux, ils risquent de s'égarer dans la métaphysique et de prêter ainsi à leur tour le flanc à la critique. C'est déjà un résultat considérable que de pouvoir affirmer l'autonomie de la vie par rapport aux phénomènes physico-chimiques et mécaniques. Aussi l'auteur ne nous en voudra-t-il pas de ne pas insister dans notre compte rendu sur cette « énergie dynamique », immatérielle, intelligente et inconsciente dans laquelle il voit l'impulsion déterminant et dirigeant les manifestations vitales. C'est une hypothèse comme une autre et qui échappe à toute discussion.

Dr JANKÉLÉVITCH.

Chatterton-Hill (George), THE SOCIOLOGICAL VALUE OF CHRISTIANITY. 1 vol. in-8°, XVIII 285 p. Londres, Adam et Charles Black, 1912.

L'objet que se propose Chatterton-Hill est de renouveler l'apologétique catholique en l'appuyant sur la sociologie religieuse de MM. Durkheim et Mauss et aussi sur les lois réputées communes à la sociologie et à la biologie, telles que la loi de différenciation (p. 6). Si la religion a été indispensable à la cohésion des sociétés simples et indifférenciées elle ne peut être devenue inutile à la discipline des sociétés complexes et différenciées. Dans la société la différenciation est inséparable de la hiérarchie et de l'inégalité. Mais si la hiérarchie exclut l'égalité, elle rend la fraternité indispensable. Or si le christianisme, interprété par l'Église catholique, condamne les passions égalitaires et les contient, il impose à tous, aux grands comme aux petits, les devoirs de la fraternité (chap. IV).

Disciple de la « sociologie religieuse » M. Chatterton-Hill prend avec l'histoire les mêmes libertés que ses maîtres. On sait que ce que la « sociologie religieuse » étudie le moins volontiers, ce sont les sociétés religieuses, leurs origines, leur développement, leur destinée. A cette école, M. Chatterton-Hill s'est initié à la méthode qu'il expose imperturbablement au chapitre III de son livre. Elle consiste à professer l'inutilité radicale d'une étude des origines du christianisme et des commencements de l'Eglise chrétienne. La valeur du christianisme n'est pas la valeur de l'idéal moral exposé dans les Evangiles et les autres parties du Nouveau Testament, mais celle de l'application qu'en fit la hiérarchie ecclésiastique définitivement constituée; en d'autres termes, c'est la valeur de la discipline morale et religieuse instituée par l'Église du moyen âge. La raison alléguée, c'est que l'Évangile n'acquiert quelque importance comme code de la morale chrétienne qu'à dater du moment où l'Eglise est victorieuse et peut en faire passer les enseignements dans la pratique.

Ce mépris des textes et ce parti pris de considérer l'histoire religieuse par grandes masses, sans distinguer entre la petite communauté qui se pressait autour de Jésus et des Apôtres et la multitude qui obéissait à la hiérarchie religieuse au temps de Charlemagne, permettent à l'auteur d'interpréter l'enseignement de Jésus avec une liberté dont nous connaissons peu d'exemples. Jésus n'est plus un personnage légendaire, comme pour Strauss et M. Salomon Reinach, ou un aliéné comme pour Jules Soury ou M. Binet-Sanglé : c'est un sociologue pratique. Il est venu au monde, non plus pour sauver les pécheurs, mais pour distinguer entre la loi sociale et la loi morale et en définir les rapports. Jésus conçoit une loi morale distincte de la loi sociale et il en cherche le fondement dans un monde invisible. Mais cette loi morale, à qui la loi sociale est subordonnée qualitativement, n'est pas faite pour être appliquée telle quelle à la société. Elle est uniquement destinée à régir toute cette partie de la conduite individuelle, purement rationnelle et intérieure, qui peut s'émanciper du contrôle social et mettre indirectement la discipline et la hiérarchie

en danger. Elle laisse intactes toutes les règles qui subordonnent au contrôle de la société l'activité individuelle externe. La morale sociale du christianisme n'est pas contenue dans le principe « Que celui d'entre vous qui veut être le premier se fasse le serviteur des autres. » Mais dans la formule « Rendez à César ce qui est à César ». (chap. VI, 63).

Nous ignorons si l'école de la sociologie religieuse avoue un disciple qui prétend la conduire aussi rapidement à Canossa. Du moins Chatterton-Hill lui aura-t-il posé une question embarrassante. Si la religion constitue toute la vie des sociétés à la phase gentilice, est-il possible qu'elle ne puisse être d'aucun secours à la moralité des sociétés supérieures? Si la religion est vraiment la conscience que la société prend de son idéal, de sa valeur, du caractère sacré du lien qui de génération en génération la tient unie, quelle objection peut-on faire aux prétentions d'une Eglise qui identifie la religion avec l'obéissance à sa discipline?

Les représentants de la « sociologie religieuse » sont des dialecticiens assez habiles pour faire à Chatterton-Hill une autre réponse que celle qui nous paraît la plus plausible. En attendant de la connaître, il nous reste à apprécier en deux mots la méthode de notre auteur et les résultats qu'elle lui donne. Nous reconnaissons comme lui la haute importance que présente une étude des sociétés religieuses à une théorie des valeurs. Mais il nous semble étrange que l'on fasse dépendre la valeur de la société chrétienne des traits qui lui sont communs avec les sociétés qu'elle a le plus complètement dépassées. En tant qu'appui d'une hiérarchie civile et politique le christianisme nous semble bien inférieur à beaucoup de religions encore vivantes, à l'hindouisme, au lamaïsme, à l'islam lui-même. Le lecteur du Nouveau Testament ne peut toujours réussir à faire entre l'égalité et la fraternité cette distinction qui paraît si claire à Chatterton-Hill et dans une société chrétienne il est malaisé de cacher toujours ce petit livre : l'exemple de la Réforme, si odieuse à notre auteur (ch. IX), est là pour le prouver.

Allons plus loin : la morale des sociétés gentilices a pour fondement la croyance à la valeur de la pureté rituelle. Telle est encore la morale qui sert de base à la distinction des castes pures et impures, supérieures et inférieures. Le christianisme a-t-il trouvé à la hiérarchie une assise meilleure ou plus solide? Si la mission du christianisme était d'enseigner une fraternité qui fût sans dommage pour la hiérarchie existante, il est à craindre que ses fondateurs n'aient ébranlé de vieux principes sociaux qu'il leur était impossible de remplacer. La morale de la pureté rituelle était encore celle des Pharisiens, que Jésus, dans l'Evangile selon saint Mathieu traite d'hypocrites et de vipères et dont saint Paul, dans l'épître aux Galates, frappe la doctrine d'anathème, même sous la forme atténuée que lui donnaient les judéo-chrétiens.

L'esclavage et le servage ont pu survivre à sa disparition, mais partout où le christianisme a été enseigné, la distinction des castes pures et impures est devenue impossible et il a bien fallu que la solidarité sociale transigeât avec l'égalité. Une sociologie qui, sans tenir un compte suffisant de la différence entre les sociétés et les organismes, identifie la différenciation et la hiérarchie, peut bien glorifier le brahmanisme ou le tabou australien, mais elle est radicalement antichrétienne, si du moins le Nouveau Testament est le livre saint du christianisme.

GASTON RICHARD.

Fausto Squillace. — LA MODA. R. Sandrone, editore, Milano, Palermo, Napoli; 1912, 159 p.

Dans cette question toujours plus actuelle de la mode, les idées de Spencer et de Tarde sur l'alternance de l'imitation et de l'innovation, du conformisme et de l'originalité demeurent les lignes directrices du sujet. Simulation, désir de se distinguer, volonté d'effacement ou tout au moins désir de n'être pas remarqué, sont les mobiles opposés qui régissent au point de vue social les choses du costume et de la parure. M. S. insiste en outre avec raison sur les facteurs d'ordre esthétique et sexuel. La mode est un fait du ressort de l'art et plus particulièrement du ressort des arts dynamiques, en tant que la parure a le caractère d'une création sur le vivant. La forme féminine, thème d'inspiration inépuisable pour les arts de la parure est l'archétype de la beauté humaine, comme l'amour est le type même de l'émotion esthétique. Si l'on peut parler de beauté masculine c'est en tant qu'élément de contraste donnant tout son relief à la beauté féminine; les sentiments que cette dernière nous inspire tirent leur profondeur et leur puissance de l'instinct spécifique et du mystère de la génération qui y est lié, mystère qui symbolise pour la pensée le problème capital des origines. On comprend que la mise en valeur de la forme féminine soit l'objet principal de la mode, le costume masculin à l'époque moderne devenant par contre de plus en plus neutre d'aspect et exclusif de toute idée de parure en vertu de son esthétique particulière. Cette opposition qui n'a pas toujours été de même sens au cours de l'histoire, et qui est de sens inverse en ce qui concerne les attributs naturels de parure dans les races animales, aurait demandé à être étudiée de plus près. Là peut-être était précisément le nœud de la question de l'art et de la mode. « L'homme sent », comme M. S. l'a bien vu, « que l'ornement artificiel est la ligne de démarcation entre l'animal et lui. » Or, dirons-nous, le fait que l'ornement esthétique est reporté par l'homme sur la femme, réalise un progrès de plus, et participe de ce dédoublement qui s'établit entre l'artiste et l'œuvre d'art. La femme, peut-on admettre (mais ceci serait à discuter et à examiner),

inspire plutôt la mode qu'elle ne la dicte; l'homme la crée à l'image vraie ou voulue telle de la femme. Notons d'autre part que la mode, embrasse dans sa dépendance jusqu'aux idées et aux principes; il serait donc concevable que le souci de la parure corporelle devînt délaissée pour la parure de l'habitation, de la vie, pour la parure toute métaphorique de l'esprit. Nous voyons aussi les sports influer sur le costume dans le sens d'une simplicité pratique qui laisse peu de chose à l'ornement. Mais en ce qui concerne l'accoutrement féminin, une évolution dans ce sens ne saurait aller très loin, il y a trop de répercussions entre l'idéal sexuel et la vie esthétique. Plus essentiellement la mode est caractérisée par une évolution du goût qui fait priser bien au-dessus du luxe qui n'est que richesse l'élégance parfois plus dispendieuse; celle-ci a quelque chose d'intellectuel, « d'agile », et d'incessamment diversifiée qui se reflète dans l'instabilité de la mode. L'élégance est distinction; par là la mode peut devenir le style de la personnalité; d'où sa valeur esthétique. Au point de vue économique, en tant qu'elle évoque l'idée de superflu, elle garde le caractère d'un luxe.

L'histoire de la mode doit être envisagée à grands traits suivant M. S., et il nous énumère quelques-unes des transformations les plus connues du costume en France de la fin du XVIIIe siècle à nos jours. Ceci est trop général ou l'est trop peu. Trop peu, car nous avons laissé entrevoir quels problèmes ayant trait aux réactions mutuelles de la parure sur l'art et de l'art sur la parure surgissent, si l'on laisse à la question toute son étendue dans la suite des temps. Et cet aperçu historique d'autre part reste dans le trop général et le trop connu alors qu'à notre époque les mutations de la mode se déroulent assez rapidement sous nos yeux dans un temps limité pour que nous en puissions saisir l'évolution sur le fait. M. S. juge peu scientifique et taxe d'impressionnisme inutile l'étude de M. Gomez Carrillo sur la psychologie de la mode. Si, comme il semble, impressionnisme signifie ici goût de l'actualité quotidienne, cette qualité n'est certes pas négligeable quand il s'agit d'un phénomène dont on peut essayer de surprendre la loi dans les transformations nombreuses dont un court intervalle de temps peut nous rendre témoins. Il nous souvient précisément d'un petit problème soulevé par M. G. C., futile peut-être (mais dès que l'on traite de la mode ne sommes-nous pas dans le règne du futile et ne faut-il pas descendre dans le détail). Il s'agissait de l'importance relative, au point de vue esthétique, dans le costume féminin, du chapeau et de la robe, laquelle varie suivant la condition, le pays, le degré de civilisation. Question médiocre en apparence mais donnant bien dans cette matière le type des enquêtes particulières pouvant prêter à des constatations et à des comparaisons profitables. M. S. classe et définit le phénomène général de la mode plutôt qu'il n'en discute les manifestations et le mode d'évolution. Son

mérite a surtout été de montrer la solidarité de ce fait avec les autres phénomènes sociaux; (il eût eu peu de chemin à faire pour rattacher encore le fait de la parure à ses antécédents dans l'ordre naturel, étant donné le caractère d'instinct-devoir qu'il revêt chez la femme, plus près de la nature de par sa fonction créatrice spécifique). Son livre, d'agréable lecture, riche en citations généralement bien choisies, fait réfléchir, suggère des problèmes plus qu'il ne les pose ou ne les résout, revient somme toute à situer de façon précise le phénomène de la mode parmi les autres courants collectifs et à discerner quelques lois générales de son évolution.

J. Pérès.

Revue des Périodiques.

Zeitschrift für Individualpsychologie.

Studien aus dem Gebiete der Psychotherapie, Psychologie und Pädagogik. Dirigée par le Dr Alfred Adler, Vienne, et le Dr Carl Furtmüller, Vienne. In-8, Ernst Reinhardt, Munich, 1914.

Tous ceux qui ont suivi attentivement le mouvement psychologique pendant la seconde moitié du XIXe siècle n'ont pas pu se défendre à certains moments contre un sentiment de malaise en face de tant de constructions schématiques et de généralisations abstraites, dans lesquelles il est presque impossible de reconnaître la variété à nuances illimitées des faits psychiques vivants et réels. Ce défaut est particulièrement visible chez les psychologues qui ont imprudemment introduit dans leurs recherches les méthodes et les symboles en usage dans des sciences dont l'objet est totalement différent de celui de la psychologie.

MM. Adler et Furtmüller, avantageusement connus par leurs recherches psychoanalytiques, se sont proposés de ramener l'attention sur les « restes », qui tombent en dehors des généralisations, et qui constituent en somme le fonds psychologique le plus précieux. Sous le nom de « psychologie différentielle ou individuelle », esquissée déjà par William Stern en 1906 et en 1911, ils entendent l'étude attentive et détaillée de la personnalité humaine dans toute sa complexité donnée. Une telle tâche, qui semble au premier abord irréalisable, est en réalité relativement facile, quand on prend en considération que toute personnalité humaine est rigoureusement déterminée dans

ses actes par sa « ligne directrice » et son « plan de vie », qu'elle cherche à réaliser. Il suffirait donc de fixer l'attention sur ce facteur primordial pour comprendre tant de phénomènes obscurs, et c'est pourquoi cette psychologie s'appliquera moins à étudier le fonctionnement des sens et les représentations que les caractères proprement personnels, qui impriment à l'individu son cachet significatif, tels, par exemple, que l'entêtement, le courage, la lâcheté, l'ambition, la pudeur, la timidité, la gaucherie, l'angoisse, l'avarice, l'envie, le mensonge, l'orgueil, l'humilité, l'esprit d'obéissance et de révolte, la curiosité, etc., bref à mettre à nu les motifs déterminants les plus secrets et les plus persistants de l'âme.

Tandis que le but de la psychologie actuelle, et des sciences en général, est *nomothétique*, celui de la psychologie différentielle sera purement *idiographique* : elle ne prétend pas expliquer l'homme, mais le comprendre. Les recherches très précieuses faites en psychothérapie et les analyses psychologiques si profondes et si délicates, qui se trouvent dans les œuvres littéraires et morales, seront à cette fin largement utilisées. Ajoutons encore qu'à la fin de chaque fascicule, qui paraît mensuellement, se trouve un résumé des discussions sur les sujets développés dans la *Société pour l'étude de la Psychologie individuelle*.

Avec un programme tellement intéressant, il est permis d'espérer que le concours des esprits compétents et la sympathie du public intéressé ne feront pas défaut aux Directeurs, et que la psychologie en tirera un profit de très grande valeur.

Voici maintenant les titres des articles contenus dans les deux premiers fascicules et les noms de leurs auteurs.

Fascicule I. — Carl Furtmüller : *Introduction.* — Alexandre Neuer : *La psychologie individuelle est-elle possible comme science?* — Alfred Adler : *Le problème de la distance.* — Erwin Wexberg : *L'utilisation de l'interprétation des rêves dans la psychothérapie.* — Robert Freschl : *Une analyse psychologique.*

Fascicule II. — Charlot Strasser : *L'appréciation judiciaire de l'exhibitionisme.* — Alfred Adler : *Le mensonge de la vie et la responsabilité dans la neurose et la psychose.* — Carl Furtmüller : *Les faits quotidiens de la vie de l'enfant.*

M. Solovine.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

DONTCHEFF-DEZEUZE (Madame). — *L'image et les réflexes conditionnels*. In-12, Paris, F. Alcan.

DE LA VALETTE-MONBRUN. — *Maine de Biran, critique de Pascal*. In-8, Paris, F. Alcan.

BOXALL. — *Les trois âges de l'homme*. In-8, Paris, Fischbacher.

DEFOURNY. — ARISTOTE. *Théorie économique* et *Politique sociale*. In-8, Louvain.

NAVATEL. — *Fénelon*. In-12, Paris, Emile Paul.

DAUZAT. — *Le sentiment de la nature*. In-8, Paris, F. Alcan.

C. PIAT. — *Quelques conférences sur l'âme humaine*. In-12, *ibid*.

Annales de l'Institut supérieur de Philosophie. In-4, Louvain, et F. Alcan, Paris.

ZANTA. — *La renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*. In-8, Paris, Honoré Champion.

PASCAL (Blaise). — *Œuvres complètes*, t. III et IV. In-8, Paris, Hachette (Coll. des Grands écrivains français).

HEIMSOETH. — *Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibnitz*. In-8, Giessen, Töpelmann.

SCHOLZ. — *Die Religionsphilosophie des Herbert von Cherbury*. In-8, *ibid*.

BOHRMANN. — *Spinozas Stellung zur Religion*. In-8, *ibid*.

GALLINGER. — *Zur Grundlegung einer Lehre von der Erinnerung*. In-8, Halle, Niemeyer.

EISENMEYER. — *Die Psychologie und ihre Stellung in der Philosophie*. In-8, Halle, Niemeyer.

RITTER ET PRELLER. — *Historia philosophiae graecae*. In-8, Gotha, Perthes.

SIDGWICK (Alfred). — *Elementary Logic*. In-8, University Press, Cambridge.

WINDELBAND. — *Die Hypothese des Unbewussten*. In-8, Heidelberg, Winter.

KLEINSORGY. — *Cellular Whip*. In-8, Krön, Leipzig.

LIMENTANI. — *La morale della Limpertia*. In-8, Genova, Formiggini.

CASTAGNA. — *Educazione infantile*. In-12, Catania, Minerva.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

La Conscience épiphénomène

Deux attitudes sont possibles pour l'observateur des phénomènes vitaux : ou bien il se prend d'abord lui-même comme sujet d'étude, ou bien il commence par étudier les *autres* êtres vivants, comme il étudie les corps de la nature inorganique. Je ne reviens pas ici sur l'importance capitale de cette décision prise par le chercheur quant à l'ordre des problèmes à étudier; j'ai traité cette question il y a peu de temps dans la *Revue philosophique*[1]; mais je voudrais faire comprendre le grand intérêt qu'il y a pour l'homme à posséder *deux manières de connaître*, l'une applicable au monde entier, l'autre limitée à l'étude d'une partie de son propre mécanisme personnel. Je voudrais montrer qu'en se conduisant scientifiquement, et sans se laisser influencer par aucune idée préconçue, on peut tirer de la comparaison des résultats de ces deux méthodes d'observation, et relativement à certaines particularités de la *nature intime* des choses, des conclusions qu'il eût été absolument impossible d'obtenir en se limitant à l'emploi d'une seule des deux manières de connaître qui sont à la disposition des chercheurs.

Ces conclusions auront d'ailleurs un caractère assez précaire, en ce sens que, y étant arrivés par une suite de déductions ayant pour point de départ des observations précises, nous ne pourrons pas ensuite, contrairement à ce qui se passe pour les découvertes de la physique, en vérifier la réalité par des expériences *a posteriori*; la solidité de nos conclusions n'aura pour garant que l'exactitude des observations d'où nous serons partis et la confiance que nous inspirera notre mécanisme déductif. Aussi, bien des gens traiteront ces conclusions d'hypothèses, et même d'hypothèses gratuites.

Il faut remarquer, d'une manière générale, et cela je l'ai maintes fois répété, que, dans le champ de la biologie scientifique, il n'y a

1. *Rev. phil.*, juillet 1913.

pas de place pour des hypothèses proprement dites. Toutes les fois que l'on propose une explication d'un ensemble de phénomènes, c'est comme conclusion de la comparaison, exprimée ou sous-entendue, d'un nombre plus ou moins grand d'observations antérieures faites par l'auteur ou par ses confrères dans le vaste domaine de la vie. En tant que conclusion d'observations antérieures, l'explication proposée est donc inattaquable, si elle résulte de déductions justes; le seul côté hypothétique de cette explication réside dans la généralisation que l'on en propose à des phénomènes *autres* que ceux de la comparaison desquels elle a été tirée, et c'est à ce point de vue que cette conclusion, nommée alors hypothèse, a besoin de vérifications ultérieures. Ces vérifications, je le dis d'avance, nous ne pourrons jamais les réaliser relativement aux propriétés que nous allons découvrir dans la nature intime des choses par la comparaison de nos deux modes de connaissance. La valeur de notre découverte n'aura pour garant que notre confiance dans notre logique. Il faut d'ailleurs avouer aussi que, pour notre vie de tous les jours, les conclusions auxquelles nous serons conduits tout à l'heure seront dépourvues de toute importance pratique; elles intéressent seulement notre curiosité, en ce sens qu'elles nous permettront de remplacer par des considérations basées sur des observations sérieuses toutes les fantaisies poétiques qui ont conduit les polythéistes (et même les monothéistes) à peupler l'univers d'entités construites à l'image de l'homme.

*
* *

Nous avons deux manières de connaître, et, contrairement à ce que font ordinairement les philosophes, je commence par celle qui nous met au courant des événements extérieurs à nous. C'est, en effet, au moyen de cette manière de connaître que nous avons édifié la science appelée *physique*; et cette science est tellement merveilleuse qu'elle nous donne une confiance inébranlable dans la méthode qui nous a conduits aux observations sur lesquelles elle est basée.

Nous connaissons les faits extérieurs à nous par le moyen de nos organes des sens. Sans nous demander pour le moment comment nous prenons connaissance des documents qui pénètrent

dans notre individu par ces fenêtres sensorielles ouvertes sur le monde. nous savons beaucoup de choses, grâce à la physique, sur ces documents d'origine externe. Ils sont relatifs à des phénomènes qui occupent, dans l'échelle des dimensions, des places extrêmement diverses, puisque notre investigation, aidée des instruments de laboratoire, va depuis la molécule et depuis la vibration lumineuse, jusqu'à la révolution des planètes et jusqu'à la voie lactée. Entre ces documents si étonnamment différents par leurs dimensions la physique à établi des relations d'une précision et d'une généralité incroyables. Les principes d'équivalence et la loi de la conservation de l'énergie qui en dérive immédiatement ont donné une unité merveilleuse à cet univers formé de parties si profondément distinctes en apparence, univers dans lequel les autres hommes, nos semblables, et tous les êtres vivants, quels qu'ils soient, se comportent à chaque instant suivant leur nature actuelle, sans faire exception en aucune manière aux lois générales de la mécanique et de l'énergétique.

Cette manière de connaître qui emprunte le secours de nos organes des sens, nous pouvons l'appliquer à l'étude partielle de notre propre individu. Je puis regarder mes pieds et mes mains par le moyen de mes yeux ; je puis même m'observer extérieurement dans mon ensemble en utilisant un jeu convenable de miroirs. J'entends, par mes oreilles, ma voix ou ma toux ou le bruit de mes pas ; je sais, en y portant la main, découvrir par le toucher qu'il y a un bouton ou une excroissance quelconque en un point donné de ma peau. Si même un chirurgien m'ouvrait le ventre sans m'endormir, je pourrais voir mon estomac ou mon appendice du cæcum ! Observé ainsi par moi-même à travers mes yeux et mes oreilles, je suis, pour moi-même en quelque sorte, un objet du monde extérieur. Et, en effet, ce que j'observe ainsi de diverses manières, c'est uniquement la paroi qui me sépare du monde ambiant et qui appartient aussi bien au monde ambiant qu'à moi. Le mode d'observation que je viens d'analyser est caractérisé par ce fait que, quand j'étudie par ce procédé le monde extérieur ou moi-même, les documents que je reçois *traversent le monde extérieur* avant de me parvenir ; même quand je me tâte, il y a, entre la peau que j'explore et le doigt qui effectue l'exploration, une absence certaine de continuité ; le document tactile m'arrive

à travers le monde extérieur, au même titre que le document visuel ou auditif.

Comment se fait-il que ces documents physiques qui entrent en moi par mes fenêtres sensorielles me donnent une connaissance si remarquable du monde extérieur? Je commence par affirmer, une fois de plus, que je n'ai pas besoin de connaître la réponse à cette question pour être sûr que ma documentation est excellente; cette documentation a permis, en effet, d'édifier la physique, et la physique est la merveille des merveilles. Nous avons donc le droit, aujourd'hui, de comparer entre eux tous les documents d'origine externe que nous recueillons par nos organes des sens, et de les considérer comme valables, sans nous demander comment il se fait que ces documents, en pénétrant dans notre intérieur, éveillent en nous une sensation de connaissance. Mais, cela établi une fois pour toutes, nous pouvons, s'il nous plaît, et par pure curiosité de biologistes, nous intéresser à ce fait remarquable que les documents qui pénètrent en nous, venant de l'extérieur, nous donnent une connaissance fort précise du monde qui nous entoure.

Dans ce fait remarquable, il y a deux parties distinctes à envisager : d'abord le fait que notre connaissance du monde est précise et nous permet en particulier d'y évoluer sans nous heurter, en évitant tous les obstacles solides; ensuite, et surtout le fait que nous recevons, de l'introduction en nous de ces documents, une impression de connaissance.

A la première question il est facile de répondre :

Si les documents venant de l'extérieur, et qui pénètrent en nous par nos organes des sens, nous donnent une connaissance précise du monde extérieur, cela prouve évidemment, pour tout esprit qui n'est pas aveuglé par des idées préconçues, que ces documents *ressemblent* au monde extérieur dont ils viennent à nous. J'ai longuement étudié ailleurs la formation des images de première et de seconde espèce[1]; je n'y reviens donc pas ici; c'est une conséquence de la structure de nos organes sensoriels, qui sont des instruments, et que nous pouvons étudier comme des instruments.

La deuxième question est plus intéressante.

Une fois que les documents venant de l'extérieur ont pénétré en

1. Voir *Science et Conscience.*

nous, j'entends dans l'intimité de notre substance vivante, dans la masse même du protoplasma de nos neurones ou de nos autres tissus[1], ces documents physiques, qui ont franchi les barrières de notre personnalité, sont désormais en nous, *font partie de nous* au même titre que les autres particularités de notre protoplasma constitutif. Nous ne pouvons donc plus les connaître comme des choses extérieures, par l'intermédiaire de quelque chose qui traverserait, comme ils ont fait eux-mêmes précédemment, notre ambiance externe. Ils sont en nous, et *nous les connaissons*; c'est donc qu'il y a un moyen *direct* pour nous de connaître certaines choses qui sont en nous. Ce moyen direct de connaître, nous l'appelons la connaissance *subjective*; il n'est applicable qu'à ce qui se passe en nous, *au sein de notre protoplasma personnel*.

Mais ce qui rend le langage difficile, ce qui fait que l'on a si souvent dit à ce sujet des choses contradictoires et déraisonnables, c'est que ce mode de connaissance subjective est indispensable à notre connaissance objective du monde. Si nous n'étions pas doués de connaissance subjective, l'entrée en nous des documents d'origine extérieure ne nous ferait aucunement connaître, malgré leur précision, les événements extérieurs dont ils proviennent. Au fond, pour parler correctement, il faut dire que nous n'avons qu'un seul moyen de connaissance, qui est la connaissance subjective. Mais cette connaissance subjective nous renseigne sur le monde extérieur parce que, à travers nos organes des sens, pénètrent en nous des documents physiques émanés du monde extérieur et qui, une fois entrés en nous, font partie de nous. Nous ne connaissons que ce qui est en nous, dans notre organisme limité par un contour précis. Et si, de cette connaissance de ce qui est en nous, résultent pour nous, à un certain moment, des renseignements précieux sur ce qui nous est extérieur, c'est que, par nos fenêtres sensorielles, il est entré en nous, venant de l'extérieur, des documents *suffisants* qui, au moment considéré, font partie de nous, sont un élément matériel de notre structure matérielle.

Grâce à ces éléments, localisés dans l'espace à l'intérieur du contour fermé qui limite notre corps, nous sommes au courant d'événements qui se sont réalisés dans l'espace, en dehors de notre

1. Il faut bien préciser ce que signifie l'expression « entrer en nous ». Un morceau de pain que nous avalons nous reste extérieur.

contour. De même, la persistance plus ou moins longue de ces documents à notre intérieur nous renseigne, postérieurement à leur production, sur des phénomènes qui se sont produits dans le temps à un moment *antérieur*. Notre mémoire résulte de documents matériels faisant partie de nous, comme notre connaissance actuelle du monde ambiant provient de documents matériels faisant partie de nous. Voilà ce qui est évident pour un physicien raisonnant sans idée préconçue; voilà de quels faits il faut partir pour étudier la connaissance subjective. Malheureusement, il est bien difficile de se placer sans idée préconçue en face de cette question si intéressante, car il existe, dans le langage courant, une théorie verbale qui explique tout sans qu'on ait aucun effort à faire. Le mot *âme* représente précisément un quelque chose qui est inaccessible à l'investigation scientifique et qui a la puissance, le pouvoir de faire tout ce qui, dans l'homme, paraît difficile à comprendre. L'invention de ce mot a donné à nos congénères une satisfaction *grammaticale* que beaucoup considèrent comme suffisante, et qui endort chez eux toute curiosité scientifique. Ce n'est pas pour ceux-là que j'écris cet article, mais bien pour ceux qui sont capables de prendre, comme moi-même, une attitude de physicien devant tous les phénomènes naturels quels qu'ils soient. Cela posé, voici où nous en sommes :

Il est entré en nous des documents matériels qui *ressemblent* aux événements extérieurs dont ils proviennent; d'autre part, la présence en nous de ces documents matériels s'accompagne chez nous d'une connaissance de ces événements extérieurs, et cette connaissance, elle aussi, *ressemble* aux événements extérieurs en question. Que devons-nous en conclure relativement à la nature de notre connaissance?

La difficulté fondamentale est que, cette connaissance subjective étant localisée en nous, nous ne pouvons la comparer à rien de ce que nous connaissons d'une manière indirecte et médiate, au dehors de nous. La seule chose que nous puissions affirmer c'est que des images, des documents venus de l'extérieur et ressemblant à un certain point de vue aux phénomènes extérieurs d'où ils sont venus, éveillent en nous, par le fait qu'ils existent dans notre protoplasma, une connaissance qui ressemble, elle aussi, aux phénomènes extérieurs origine de toute cette représentation; en

d'autres termes, les images, les documents qui sont inscrits matériellement dans notre substance protoplasmique éveillent en nous une connaissance *qui leur ressemble*[1], qui est même certainement, si nous y regardons d'un peu près, la *traduction littérale* de ces documents matériels en connaissance subjective! On ne saurait trop insister sur ce point qui est le nœud de la question.

Nous ignorons la structure actuelle de notre protoplasme constitutif, mais. à cause de ce que la physique nous a enseigné sur les instruments que sont nos fenêtres sensorielles, nous pouvons affirmer que, dans cette structure actuelle dont l'ensemble nous échappe, il y a, à chaque instant, des éléments structuraux qui *ressemblent* aux événements extérieurs dont ils proviennent par nos organes des sens. Ils y ressemblent comme une traduction fidèle ressemble à un original, chaque partie de la traduction variant, à chaque instant, nous en sommes sûrs, de la même manière que la partie correspondante de l'original. Or, nous avons à chaque instant une certaine connaissance *subjective* de notre structure actuelle; c'est ce qui constitue notre *moi* à l'instant considéré. Dans cette connaissance subjective, il y a beaucoup de parties qui correspondent peut-être à des états structuraux dont nous ne savons rien, et sur lesquels nous ne pouvons donc pas nous appuyer pour comprendre les choses. Mais, parmi les divers éléments de notre connaissance subjective actuelle, il y a précisément une connaissance des phénomènes du monde extérieur et uniquement de ceux d'entre ces phénomènes desquels nous savons que nos organes des sens ont introduit en nous une image fidèle. Si je ferme l'œil droit, je cesse de voir les objets qui pouvaient introduire leur image en moi par mon œil droit. En conséquence, je sais qu'il existe en moi :

D'une part, objectivement, des documents physiques relatifs à certains phénomènes du monde extérieur;

D'autre part, subjectivement, une connaissance précise des mêmes phénomènes et de ceux-là seulement.

Et ces deux choses distinctes, documents objectifs écrits dans notre structure et connaissance subjective faisant partie de notre moi conscient, *varient parallèlement avec une telle précision qu'il est*

1. J'ai expliqué au § 24 de mon livre *Science et Conscience* ce qu'il faut entendre mathématiquement par les mots *ressemblance* et *traduction*.

impossible de douter que la première de ces choses (documents objectifs) *soit liée à la seconde* (connaissance subjective) *par une relation infiniment étroite, une relation de cause à effet.*

Si je me promène sur une grande route, les images subjectives des paysages se succèdent dans ma conscience, exactement comme se succéderaient les images objectives correspondantes dans un appareil photographique fait sur le modèle de mon œil et qui se déplacerait avec mon œil. Voilà une observation certaine; elle a été faite des milliards de fois; c'est d'elle que nous partirons; elle nous conduit aux raisonnements suivants :

Je ne connais pas la nature intime des choses qui m'entourent et dont mes sens me font deviner seulement certains aspects. « Je ne suis pas dedans », comme disent les marchandes de noix, quand on leur reproche d'en avoir vendu quelques-unes qui se sont trouvées pourries. Et je ne suis pas capable de pénétrer dedans par cet effort de sympathie qui coûte si peu aux disciples de M. Bergson. (Je voudrais bien voir l'un de ces messieurs donner des conseils à une marchande de noix, pénétrer, par intuition, dans toutes les coques, et faire éliminer, malgré leur belle apparence extérieure, celles dont l'amande est moisie ou gâtée par des vers!)

Je ne connais pas la nature intime des pierres, des arbres, des chats, des chiens, des hommes qui m'entourent; je le répète, je ne suis pas dedans! Mais il y a un assemblage de particules matérielles que je connais mieux que les autres, parce que, celui-là, *je suis dedans!* Cet assemblage, c'est moi-même. D'ailleurs, ce corps particulier que j'appelle *moi*, je puis l'avoir étudié, comme les autres, en simple physicien, par la méthode objective, en le regardant dans une glace, par exemple, et j'ai ainsi remarqué que ce corps particulier ne diffère aucunement des autres corps qu'on appelle ses semblables. Je n'aurai donc pas, dès le début, l'idée que je vais trouver dans ce corps particulier des choses extraordinaires; je me dirai au contraire que ce que je vais remarquer dans ce corps particulier (à cause de la position spéciale d'observateur que j'ai vis-à-vis de lui) me renseignera d'une manière fort intéressante sur les corps en général, du moins sur les corps qui ressemblent de près ou de loin au corps spécial que je connais mieux que les autres. Et peut-être, petit à petit, de proche en

proche, arriverai-je à des conclusions imprévues sur la matière en général. Mais il ne faudra pas aller trop vite !

*
* *

Parmi les particularités structurales qui existent à un moment donné dans mon protoplasma vivant, il y en a quelques-unes dont je sais quelque chose, à savoir qu'elles *ressemblent*, comme des traductions fidèles, à des phénomènes extérieurs observés d'un certain point de vue. Or, et c'est là la découverte fondamentale à laquelle nous mène cette série de déductions faites sans idées préconçues, ce corps matériel, qui est moi, a une connaissance subjective de lui-même, et, dans cette connaissance subjective, il existe une traduction fidèle de ces documents structuraux qui sont eux-mêmes des traductions fidèles de phénomènes extérieurs; de sorte que, par cette double traduction, j'ai, moi, une connaissance précise de phénomènes extérieurs observés de l'endroit où je suis placé.

Tout ceci est très difficile à exprimer, car il s'agit de choses pour lesquelles n'est pas faite notre langue courante, mais il ne faut pas se laisser décourager par les difficultés du langage.

Voilà donc une construction matérielle, *moi*, dans laquelle il existe des particularités protoplasmiques actuelles ressemblant à des objets extérieurs, et qui, par suite de l'existence de ces particularités protoplasmiques actuelles, a une connaissance actuelle des objets dont l'image est représentée dans son sein. La conclusion de cette observation est immédiate :

Il y a des cas où une construction matérielle **connaît** *certaines particularités de sa propre structure.*

Dans cette formule fondamentale, je m'en suis tenu, avec beaucoup de précautions, à l'expression de ce qui est strictement évident. Mon corps matériel a, à chaque instant, conscience de sa propre existence; c'est pour cela que je dis *je* quand je fais une phrase dans laquelle je raconte un événement où mon *moi* a joué un rôle; cette masse protoplasmique qui est moi a donc, à chaque instant, conscience de son existence actuelle, mais il est bien évident que cette conscience ne va pas jusqu'à la connaissance totale de la structure matérielle totale de mon corps. Je sais bien,

au contraire, que j'ignore totalement la plupart des particularités de ma structure. Je ne connaîtrais pas l'anatomie de l'homme sans dissection. Je ne sais même pas que mon cœur bat! Il est donc bien certain que la connaissance structurale que possède une construction matérielle comme moi-même est limitée à *un petit nombre* de ses particularités actuelles. Parmi ces particularités, je mets au premier plan les documents actuels fournis par les organes des sens, et aussi les lésions organiques, les anomalies qui sont douloureuses et que nous connaissons parce qu'elles nous font mal. Si j'ai mal aux dents, j'irai ouvrir la bouche devant une glace, et, guidé par la douleur que je ressens, je découvrirai, au moyen d'un jeu de petits miroirs, la carie qui a atteint une partie de mon organe masticateur.

Là encore, il y a une relation évidente entre la connaissance subjective (douleur) et la lésion objective (carie).

Cette relation est beaucoup moins claire que celle dont nous sommes témoins à propos des documents sensoriels; elle est encore plus obtuse dans certains cas, mais *elle n'en existe pas moins*. Il y a une relation évidente de cause à effet entre les particularités structurales que nous connaissons objectivement et la conscience subjective que nous en avons. *Il y a donc de la connaissance personnelle dans la matière*, et le problème qui se pose à nous est de savoir dans quels cas cette connaissance existe, puisque, nous en sommes certains, il y a des cas où elle n'existe pas. C'est là le problème essentiel, et je veux dire tout de suite son intérêt pour les gens curieux, dont je suis :

Supposons que, par des observations, des comparaisons et des déductions, nous soyons arrivés à deviner, avec les documents dont je viens de parler, une loi physique qui soit en rapport avec les éveils de conscience, une formule objective simple et claire disant : quand telles et telles conditions sont réalisées, la matière a conscience de sa structure! Cette loi physique, nous l'aurons tirée uniquement de l'observation de nous-même, de notre individu personnel et de lui seul; c'est bien entendu. Mais si nous n'avons pas, *a priori*, l'idée que nous sommes *à part* dans le monde, que nous sommes *autre chose* que le reste de l'univers, et si nous arrivons à tirer, de l'observation de ce qui se passe en nous, une loi *qui s'exprime d'une manière générale dans une formule où notre*

structure n'intervient pas, nous aurons le droit de nous dire que notre loi s'applique à toutes les matières quelles qu'elles soient, et ainsi, contrairement à toutes les prévisions, nous aurons deviné quelque chose de la subjectivité des corps autres que notre corps même.

Dans une question aussi délicate, il faudra s'entourer de mille précautions; il faudra serrer nos déductions de très près, car elles nous conduiront à des conséquences que nous ne pourrons jamais vérifier ensuite et qui ne seront étayées que par la confiance dont nous honorerons nos raisonnements et nos observations.

*
* *

A un moment donné de mon existence, mon corps a une structure parfaitement précise; je ne la connais pas dans le détail; personne ne la connaît. Mais je sais qu'elle est. En même temps, au même moment, il existe en moi une conscience personnelle qui, elle aussi, est précise à ce moment donné.

Un instant après, mon corps a changé; ma conscience ausi. Ai-je des données physiques suffisantes pour pouvoir établir des relations de cause à effet entre les changements de mon corps et les changements contemporains de ma conscience? Je serais tout à fait désarmé devant ce problème, à cause du vague de la connaissance que j'ai à chaque instant de ma structure, si je ne pouvais me raccrocher à certaines particularités extrêmement rigoureuses; ce sont ces images dont je parlais tout à l'heure, ces documents qui, par le moyen de mes fenêtres sensorielles, pénètrent, à chaque instant, dans mon organisme structural, *et en même temps, dans ma conscience*. Pour ces documents, je l'ai abondamment expliqué précédemment, le parallélisme est évident; le caractère structural du document inscrit entraîne une connaissance correspondante et d'une précision absolue.

Bien entendu, ce n'est pas là toute notre structure; ce n'est pas là toute notre conscience; mais, pour cette partie de notre structure, la seule que nous connaissions objectivement avec précision, nous constatons, sans avoir aucun droit de douter, un parallélisme admirable entre l'inscription matérielle et la connaissance, entre l'objectif et le subjectif, entre la physiologie et la psychologie.

Voilà donc un point de départ absolument solide pour nos déductions. Il restera à deviner pourquoi, dans ce cas particulier, la traduction structure-conscience, si vague dans d'autres cas, présente ce caractère de précision si remarquable : nous y arriverons.

Pour le moment, voici où nous en sommes : Dans notre organisme, à un moment donné, il y a des caractères structuraux que nous ignorons totalement, d'autres que nous connaissons vaguement, d'autres enfin, dont nous avons une connaissance absolument précise. Pour ceux-là au moins, le parallélisme psycho-physiologique est immédiat : le caractère structural que constitue, dans notre organisme matériel, le document entré par nos fenêtres sensorielles, s'accompagne, dans notre conscience, d'une connaissance rigoureuse qui en est la traduction parfaite. Donc, *pour cette partie de notre organisme*, nous avons le droit d'affirmer que notre conscience s'édifie avec des éléments de conscience comme notre structure s'édifie avec des éléments de structure. Il s'agira ensuite de savoir si cette formule peut se généraliser à tout notre individu. Et puis il faudra aussi savoir quels sont les éléments physiques de structure auxquels correspondent les éléments de conscience qui construisent notre subjectivité parallèlement à notre objectivité. Arrêtons-nous d'abord à cette seconde question.

*
* *

Quand je dis que, pour le besoin de la description, j'ai décomposé un mécanisme *en ses éléments*, je dis une chose plus ou moins vague suivant le mécanisme que je dois décrire. S'il s'agit, par exemple, d'une machine industrielle composée, comme une locomotive, de pièces d'acier articulées les unes avec les autres, il n'y a pas de doute sur le choix des éléments dans lesquels je devrai décomposer la machine pour en expliquer le fonctionnement. Le mouvement de va-et-vient du piston se transforme dans le mouvement rotatoire de la roue par l'intermédiaire d'une bielle et d'une manivelle; pour faire comprendre cette merveilleuse transformation, il est certain que je devrai décrire séparément la bielle et la manivelle, pièces rigides articulées l'une avec l'autre. Je n'aurai pas idée de décomposer ma machine en molécules et en atomes. Et cependant, quand il s'agira du frottement résultant du travail de la machine, de la

chaleur dégagée par ce frottement et des transformations intimes qui en résultent pour la structure de l'acier, une division de la machine en pièces articulées sera insuffisante.

Quand il s'agira d'une machine vivante comme le corps d'un homme ou celui d'un chien, je serai infiniment plus embarrassé. Je songerai d'abord sans doute à traiter les bras et les jambes comme je traitais tout à l'heure les bielles et les manivelles, mais je m'apercevrai tout de suite que cette dissection conventionnelle ne rime à rien. En étudiant microscopiquement l'être vivant, je verrai que cet être est composé de cellules, mais je remarquerai bien vite que chaque cellule est un mécanisme complexe formé de parties plus petites qu'elle-même!... Où s'arrêter dans cette voie? Et d'autre part, dans ce corps humain composé de parties si innombrables et si petites, je reconnaîtrai des liaisons entre des points assez éloignés de l'individu, liaisons aussi nettes et aussi exigeantes que celles de la bielle et de la manivelle. Quel sera l'*élément* que je devrai considérer comme constructeur du corps?

Sans doute cette question n'a pas de sens en elle-même. Toute décomposition du corps en éléments sera fatalement conventionnelle, et j'aurai le droit de choisir dans chaque cas celle qui me conviendra le mieux.

Mais si je constate, comme nous venons de le faire dans les pages précédentes, qu'à la structure matérielle du corps correspond une conscience de cette structure; si je suis conduit par cette constatation à deviner que la conscience individuelle se construit avec des éléments de conscience *comme* la structure matérielle se construit avec des éléments physiques, je devrai me demander quels sont ces éléments physiques qui réalisent en même temps, à un autre point de vue, des éléments de conscience. C'est de la réponse à cette question, si nous savons la trouver, que nous tirerons des opinions sur la subjectivité du monde extérieur à nous. Cette question présente donc un grand intérêt de curiosité.

*
* *

L'autre question qui se posait tout à l'heure à nous a un intérêt biologique plus immédiat. C'est d'ailleurs de sa solution que nous tirerons quelques éclaircissements relativement au problème

général que nous venons d'esquisser et qui a trait à la subjectivité des choses. Avons-nous le droit, disions-nous, de généraliser à tout notre individu la formule établie pour la documentation qui entre en nous par nos organes des sens, et de déclarer que *toute* notre conscience s'édifie avec des éléments de conscience *comme* notre structure s'édifie avec des éléments de structure?

Et d'abord, qu'y a-t-il dans notre conscience, en denors des documents qui nous sont apportés à chaque instant par nos fenêtres sensorielles?

Je m'imagine plongé pour un instant dans une cave profonde et obscure où n'arrive nulle rumeur du dehors. Par mes yeux et par mes oreilles je ne percevrai plus rien. Je pourrai en même temps suspendre toute activité olfactive et gustative; pour le toucher et le sens thermique ce sera plus difficile; je suppose que j'y arrive à peu près. Que restera-t-il à ce moment de ma conscience? Peut-être aurai-je mal quelque part; c'est là un élément de ma subjectivité, et je n'aurai pas pu me dispenser de l'emporter avec moi dans la cave obscure. Mais, si je suis en santé parfaite, à quoi se réduira ma conscience? Uniquement à des souvenirs. Ces souvenirs se succéderont d'une manière quelconque dans ma conscience sous forme de pensées, d'images, de mots surtout; mais ce ne seront sûrement que des souvenirs ou des associations de souvenirs.

Un souvenir correspond à une trace matérielle qui a persisté dans notre structure à la suite d'une ou de plusieurs introductions en nous de documents extérieurs pénétrant par nos fenêtres sensorielles. Nous n'avons pas à rechercher ici (il faudrait pour cela refaire toute la psychologie, toute la physiologie du cerveau), comment il se fait que ces souvenirs sont éveillés de temps en temps par des influx nerveux déterminés au hasard de nos conditions intrinsèques. Il nous suffit de savoir que ce sont des souvenirs; or, ces souvenirs, conservés grâce à une trace structurale de l'introduction antérieure de documents externes, *ressemblent* à ces documents externes, comme leur ressemble la trace matérielle qu'ils ont laissée en nous. Ici donc encore, nous retrouvons notre règle de tout à l'heure. Les particularités de conscience dont nous connaissons le substratum matériel *ressemblent* à ce substratum matériel, en sont la traduction rigoureuse. Si le souvenir est vague et imprécis, cela tient à ce que la trace matérielle correspondante est

à demi effacée, car ces traces matérielles durent un temps limité et s'effacent peu à peu[1].

Notre moi conscient est formé de souvenirs. Comment se fait-il que, si précise relativement aux documents qui entrent actuellement en nous, si valable encore pour les documents inscrits plus ou moins anciennement dans notre mémoire, notre conscience nous renseigne d'une manière si incomplète, si nulle le plus souvent, relativement à notre structure anatomique? Il faut que nous ayons *mal* à une partie de notre corps pour avoir conscience de l'existence de cette partie. Quand notre cœur fonctionne bien, nous ne savons pas que nous avons un cœur! Une maladie, une *anomalie locale momentanée* nous renseigne seule sur l'existence de certaines parties de notre corps, que nous ne connaissons pas à l'état de santé. Cette dernière remarque, si grossière qu'elle soit, nous met cependant sur la voie de la solution de notre problème.

Nous n'avons connaissance, avons-nous dit, que des anomalies momentanées de notre structure anatomique; quand une de nos parties constitutives est dans son état normal, nous ne savons pas qu'elle existe. Le mot normal est un mot dangereux parce qu'il est difficile à définir; et même, pris au sens où on l'emploie généralement, et sans l'addition de l'adjectif « momentanée », le mot correspondant *anomalie*, dont nous nous sommes servi dans notre avant-dernière phrase, nous induirait en erreur. Un bossu ne sent pas sa bosse, qui est une anomalie; il ne la sent pas, parce qu'il y est *habitué*; et voilà le nœud de la question! C'est l'emploi des mots *habitude*, *habituel*, et de leurs dérivés, qui va nous permettre de comprendre le phénomène général de la conscience.

Le génie de Lamarck l'avait deviné; c'est l'habitude qui est la grande loi biologique. Je me suis efforcé de baser toute la biologie objective sur les phénomènes d'habitude, en montrant que la règle générale de la vie est l'*assimilation fonctionnelle*[2]. Je crois avoir réussi à faire rentrer dans ce cadre unique toutes les manifestations *objectives* du fonctionnement vital. Or voici que, nous plaçant au point de vue subjectif, nous rencontrons le même résultat; c'est également l'habitude ou la non-habitude qui font que les fonctionnements sont ou ne sont pas accompagnés de conscience. Quand

1. Voir *La Science de la Vie*, Paris, Flammarion, 1912.
2. Voir *Eléments de philosophie biologique*, Paris, Alcan, 1906.

quelque chose se passe en nous d'une manière qui nous est habituelle, nous ne nous en apercevons pas; nous ne connaissons que ce qui est nouveau. Dans un ouvrage récent[1], où je me suis efforcé de présenter un exposé purement déductif de toute la biologie, j'ai résumé dans deux énoncés de théorèmes les remarques fondamentales relatives au rôle tant objectif que subjectif de l'habitude. Je ne reviens pas ici sur le détail de ces questions dont la formule générale suffira à nous guider dans nos recherches actuelles. La conséquence immédiate de ces remarques est que nous acquérons une confiance croissante dans la notion du parallélisme de la psychologie avec la physiologie. La loi générale du fonctionnement objectif des êtres vivants est parallèle à la loi des éveils de conscience. C'est l'une des conquêtes les plus importantes de la biologie.

Nous comprenons maintenant sans difficulté pourquoi les documents introduits à chaque instant en nous par nos fenêtres sensorielles jouent un rôle si important dans notre subjectivité. C'est que ces documents sont toujours pour nous des *choses nouvelles*.

Nous ne sommes pas immobiles dans le monde; même si nous vivions dans un cadre où rien ne changerait, les documents visuels qui nous viennent de ce cadre changeraient néanmoins sans cesse parce que nos yeux ne sont pas deux fois de suite à la même place. Par nos organes des sens, il entre donc sans cesse en nous des documents nouveaux, des choses auxquelles nous *ne sommes pas habitués*, et cela détermine en nous des éléments de conscience qui sont précisément la traduction[2] rigoureuse de ces documents nouveaux. C'est pour cela que nous connaissons le monde ambiant.

Au contraire, en dehors de ces apports nouveaux qui nous viennent directement de l'extérieur, le bon fonctionnement de notre mécanisme se poursuit suivant un mode qui est toujours le même, et auquel, par conséquent, nous sommes infiniment habitués; ce

1. Voir *La Science de la Vie*, *op. cit.*, Théorème VIII et Théorème IX.

2. Le mot traduction a peut-être paru insuffisant et impropre, parce qu'il représente ordinairement le passage d'une langue à une autre langue et que deux langues sont des choses de même nature, tandis que le subjectif et l'objectif semblent différer essentiellement. On emploie cependant le mot traduction pour passer d'une langue idéographique à une langue phonétique. Le mot traduction indique seulement qu'il y a correspondance fidèle entre les éléments traduits. Voir *Science et Conscience*, § 24.

fonctionnement ne nous gêne aucunement, et n'est pas connu de nous. Il ne se fait connaître que s'il rencontre une gêne, un facteur nouveau et non habituel. Alors, il y a effort, difficulté à vaincre, fonctionnement anormal, et cela éveille en nous la conscience d'une anomalie momentanée.

Ainsi nous comprenons fort bien maintenant pourquoi nous sommes en général si bien renseignés sur ce qui se passe hors de nous, et si mal, au contraire, sur ce qui se passe en nous quand nous sommes bien portants. Une partie de notre mécanisme nous paraît, à la réflexion, bien plus considérable que tout le reste au point de vue des manifestations de conscience qui accompagnent son fonctionnement. Cette partie, c'est le système nerveux central.

Nous trouvons immédiatement *une* raison de cette particularité, en remarquant que c'est précisément notre système nerveux central qui reçoit *directement* les documents venus de l'extérieur par nos fenêtres sensorielles. Ces documents *pénètrent en lui*, se gravent dans sa propre substance, dont ils deviennent un élément structural passager (élément structural qui peut, à la longue, laisser des traces persistantes que l'on appelle des souvenirs).

Donc, grâce aux fenêtres sensorielles ouvertes directement sur le monde ambiant, notre système nerveux central est sans cesse *pénétré* par des documents nouveaux d'origine extérieure. J'insiste sur cette pénétration à cause de l'interprétation peu sérieuse que l'on donne souvent, par exemple, du phénomène de la vision.

L'œil, appareil d'optique, forme une image sur la rétine; et c'est sur cette image que l'on s'est extasié, parce qu'elle peut être connue objectivement par un étranger; on s'est même demandé pourquoi nous voyons droit, quoique cette image soit renversée! Or, cette image rétinienne, qu'un étranger peut observer dans un œil isolé, est seulement, chez l'homme vivant, l'ensemble des points de cette fenêtre sensorielle, par lesquels les documents venus du dehors *pénètrent* dans le nerf optique, et, par le nerf optique, dans le système nerveux. Sous quelle forme se fait cette pénétration? Quelle variation structurale résulte de cette introduction de documents d'origine lumineuse? Nous ne le savons pas. Qu'il nous suffise de pouvoir affirmer, sans crainte de nous tromper, que ces documents, ayant pénétré dans la structure de nos centres nerveux

sont des traductions fidèles des phénomènes extérieurs sur lesquels ils nous renseignent[1].

Voilà donc une première raison pour que nos centres nerveux, avec leurs millions de neurones, jouent un rôle bien plus important que nos muscles ou nos glandes dans la genèse de notre conscience individuelle.

Il y en a d'autres.

Nos cellules constitutives autres que les neurones sont de petites masses protoplasmiques continues, encloses dans de petits sacs de substance conjonctive qui les isolent les unes des autres. Il n'y a pas continuité protoplasmique entre deux cellules musculaires voisines. Ce qui se passe dans l'une ne peut agir sur l'autre que de loin, à travers une paroi inerte isolante. Et, par conséquent, malgré les liaisons de voisinage qui existent entre ces éléments musculaires, malgré le sort commun qui les lie, par des relations de cause à effet, à la composition du milieu intérieur commun à toutes les parties de l'individu, on peut considérer ces cellules comme ayant des vies personnelles isolées.

Au contraire, dans l'ensemble du système nerveux central, soit par continuité, soit par contiguïté des neurones[2], nous constatons, subjectivement, une unité très remarquable qui est la condition même de l'existence de notre personnalité. J'ai insisté, dans mon livre *Science et Conscience* sur cette unité subjective de notre système nerveux, unité grâce à laquelle nous pouvons percevoir une image *étendue* qui nous fait connaître la forme des objets extérieurs (images de seconde espèce). En étudiant, sans idée préconçue, cette continuité subjective admirable qui se manifeste dans notre système nerveux, tant dans le temps (durée) que dans l'espace (étendue), nous n'avons pas la prétention d'*expliquer* cette continuité subjective, puisque nous ne savons encore rien sur la nature de notre subjectivité. Nous y voyons au contraire un document qui nous servira à connaître plus profondément la liaison du subjectif à l'objectif.

1. J'ai longuement étudié ces phénomènes de pénétration dans *Science et Conscience, op. cit.*

2. Les deux théories sont en présence; les histologistes hésitent. En tout cas, entre les chevelures des neurones, la contiguïté physique serait telle qu'elle équivaudrait, pour ce qui nous préoccupe, à une continuité de substance protoplasmique.

C'est une erreur fort répandue que celle qui consiste à demander d'expliquer tous les faits, à mesure qu'on les découvre, c'est-à-dire de les rapporter à d'autres faits déjà connus et familiers. Quelques-uns, parmi les faits qu'on découvre en biologie, doivent être au contraire considérés comme le point de départ d'explications relatives à d'autres faits; ce sont des notions nouvelles, et non des choses à expliquer par ce qui est déjà connu.

En voyant que notre système nerveux central peut nous faire connaître subjectivement des images étendues dans l'espace et étendues dans le temps, nous sommes amenés à attacher une importance particulière, d'une part à la continuité dans l'espace des substances protoplasmiques, d'autre part à leur continuité dans le temps, continuité merveilleuse qui est la conséquence de l'assimilation caractéristique de la vie. La continuité dans l'espace, nous la trouvons dans un grand nombre des corps de la nature. La continuité dans le temps, par assimilation, est l'apanage des seuls corps vivants. Cette remarque nous sera fort utile ultérieurement.

Notre système nerveux central nous apparaît comme un grand réseau continu, qui, non seulement est continu par lui-même, mais se met en outre en continuité de substance protoplasmique avec la plupart de nos éléments histologiques, dans lesquels plongent ses ramifications terminales; de sorte que, grâce à ce système nerveux conducteur, le plus grand nombre de nos cellules constitutives, qui sont séparées l'une de l'autre par des parois conjonctives mortes, se trouvent avoir, par l'intermédiaire du système nerveux central, des relations lointaines de continuité protoplasmique. Et, par conséquent, il y a dans notre organisme, à cause des connexions nerveuses établies en nous, un grand être protoplasmique continu qui comprend presque tout notre individu. Ce grand être protoplasmique continu a une anatomie très compliquée; les relations entre cellules ne se font que par l'intermédiaire de filets nerveux suivant des trajets parfaitement définis, et que l'on a comparés avec raison à tout un réseau télégraphique.

Nous sommes conduits, par toutes les considérations qui précèdent, à considérer que notre subjectivité, que notre conscience individuelle est la subjectivité, la conscience de ce grand être protoplasmique continu, dans lequel se manifeste une unité vraiment admirable. Notre conscience de chaque instant est la totalité des

éléments de conscience qui, à chaque instant, entrent en jeu dans les divers points de ce grand tout protoplasmique. Nous connaissons, à un moment donné, tous les éléments actuels de la structure actuelle de ce grand corps continu, j'entends les éléments qui, en vertu de la loi d'habitude, s'accompagnent d'une traduction subjective, d'un éveil de conscience. *Nous connaissons cela*, et *nous ne connaissons que cela, nous ne pouvons connaître que cela.* Cela est pour nous le monde entier.

Si, parmi nos éléments structuraux actuels, il y en a qui sont entrés du dehors par nos fenêtres sensorielles, la connaissance de ces éléments structuraux nous donne une connaissance médiate des faits extérieurs qui leur ont donné naissance; mais cela n'empêche pas que nous connaissions uniquement les éléments connaissables de notre structure actuelle, *et rien d'autre.* Notre moi subjectif est rigoureusement limité à notre corps protoplasmique continu. Nous sommes isolés dans notre subjectivité, et rigoureusement isolés du reste du monde. Voilà, à mon avis, une réponse catégorique à ceux qui, à cause de la connaissance qu'ils ont du monde extérieur, ne veulent pas reconnaître qu'ils sont limités dans l'univers, et exactement limités par les bornes de leur corps protoplasmique. Dans une lettre que j'ai reproduite ailleurs[1], mon regretté maître et ami Tannery disait par exemple :

« ... Je ne sais trop où je commence et où je finis, et si je n'embrasse pas tout ce que je peux, me voilà bien grandi, et je grandis en pensant et en sachant davantage. »

Ce sont là des rêveries de poète et de mathématicien; tout ce que je pense, tout ce que je sais est inscrit dans la structure de mon corps protoplasmique continu, et c'est pour cela que je le pense et que je le sais.

Mais, me dira-t-on, comment se fait-il que vous le pensiez et que vous le sachiez? C'est justement l'erreur de méthode que je signalais précédemment. Je ne connais pas les lois de la subjectivité de la matière; la seule matière que je puisse connaître subjectivement est ma matière propre, celle dans laquelle je suis. Celle-là, je l'observe sans idée préconçue, et sans pouvoir comparer à rien d'autre ce que je constate en elle; sans pouvoir expliquer mes constatations

1. *L'Athéisme*, p. 249.

par conséquent, mais avec l'intention de me servir de ces constatations (les seules qui soient à ma portée dans cet ordre de choses), pour me faire une idée, si possible, de la subjectivité de la matière en général.

Pour le moment, j'en suis arrivé à remarquer l'importance de la continuité protoplasmique de mon être personnel, de sa continuité de substance dans l'espace, d'une part, de sa continuité par assimilation dans le temps, d'autre part.

Et voilà tout.

Mais de cette simple remarque, que toutes les observations possibles viennent étayer sans qu'aucune la contredise, je vais déjà tirer des conclusions intéressantes relativement à la subjectivité des êtres autres que moi; et cela ne sera pas sans importance, car, par toute autre méthode, il nous est impossible d'avoir la moindre notion raisonnable de la conscience des individus qui ne sont pas nous.

∴

J'observe un protozoaire au microscope; je fais son étude objective aussi complète que possible; je remarque les modes suivant lesquels il réagit aux agents extérieurs, et je m'efforce de constater la pénétration en lui de ces divers agents (les agents lumineux, par exemple, dans les expériences de phototaxie, etc.). Le protozoaire en question a la continuité protoplasmique dans l'espace et la continuité dans le temps par assimilation. Il remplit donc les conditions qui m'ont paru être les conditions mêmes de l'existence de ma subjectivité propre, et j'en conclus que le protozoaire a une conscience, au même titre que moi. Bien entendu, je ne pourrai jamais le vérifier directement; mais je dois raisonner ainsi, du moment que je ne me considère pas moi-même comme étant en dehors du monde, et des lois de la physique.

On va crier à l'anthropomorphisme et prétendre que je mets un homme dans le protozoaire! Ce reproche serait justifié, si j'attribuais à mon infusoire ou à mon amibe une conscience d'homme, ce qui serait parfaitement absurde. L'amibe a une conscience d'amibe, le stentor une conscience de stentor, et je suis bien certain que la conscience d'amibe est aussi parfaitement spécifique que l'anatomie d'amibe. La conscience individuelle est, à chaque

instant, la connaissance des éléments structuraux qui, en vertu de la loi d'habitude, sont, à ce moment, connaissables dans la structure individuelle. Le stentor a conscience de ce qui est connaissable dans son anatomie de stentor. Les éléments habituels et normaux passent inaperçus; il ne reste donc, comme éléments à connaître, que les gênes (douleur) et les documents venus de l'extérieur. L'amibe n'a pas des yeux d'homme, des oreilles d'homme, etc.; il n'y a pas chez elle d'instruments capables de donner des images complètes des phénomènes ambiants, et, sans doute, sa connaissance du milieu est infiniment moins étendue que la nôtre; mais sa surface tout entière est le siège d'échanges chimiques (chimiotaxie), lumineux (phototaxie), etc. Ce sont là des *documents*, et, de ces documents, l'amibe aura une connaissance aussi parfaite que celle que nous avons, nous hommes, des renseignements fournis par nos organes des sens. Les documents seront sans doute moins complets mais la conscience qu'en aura l'amibe sera aussi précise que la nôtre, et quand, de l'introduction de ces agents extérieurs, résultera un mouvement vers la lumière ou vers la substance alimentaire chimiotactique, l'amibe aura sans doute l'impression qu'elle va où elle veut!...

Je ne dirai rien des végétaux qui, formés de masses protoplasmiques isolées, ne doivent avoir que des consciences cellulaires éparses. Pour les animaux, on pourra s'amuser à rechercher ce qui, dans leur anatomie ou leur physiologie, est capable de nous renseigner sur la nature et la qualité des documents dont ils ont conscience. En arrivant aux animaux supérieurs et à l'homme, on devinera de mieux en mieux ce qui se passe dans leur subjectivité, à mesure qu'ils nous ressembleront davantage; on l'a fait depuis longtemps, sans avoir besoin de tous nos raisonnements de tout à l'heure; et même on commettait souvent l'erreur de mettre une conscience d'homme dans un chien ou un lapin. Le chien a une conscience de chien; il connaît ce qui est connaissable dans sa structure de chien, et surtout les documents qui entrent en lui par ses fenêtres sensorielles de chien dont quelques-unes sont (l'olfactive, par exemple) infiniment supérieures aux nôtres.

Arrêtons-nous un instant à nos semblables.

Nous avons toujours pensé, raisonnant par analogie, que nos semblables sont conscients comme nous; à ce point de vue nous

n'avons tiré aucun profit des déductions du début de ce chapitre. Mais une conséquence importante découle cependant pour nous du fait d'avoir compris que notre subjectivité est limitée rigoureusement à l'étendue de notre corps protoplasmique continu.

Voici, en effet, deux êtres humains, deux amis, deux amants si l'on veut. Chacun d'eux a une subjectivité limitée au contour de son individu ; il est, pour lui-même, tout l'univers, dans ce sac clos qui borne son corps. Les deux amis, les deux amants sont donc, au point de vue subjectif, entièrement isolés l'un de l'autre. Chacun d'eux est seul au monde dans son moi borné.

Chacun d'eux exécute cependant des mouvements variés (gestes, paroles), qui sont autant d'événements dans l'ambiance de *l'autre*; et, de ces événements extérieurs à lui, cet autre peut recevoir, par ses fenêtres sensoreilles (vue, ouïe) des documents qui feront partie désormais de sa structure individuelle, et qui seront connus de lui dans son for intérieur. Si près l'un de l'autre, si liés par une affection réciproque que puissent être deux individus humains, ils n'en restent pas moins fatalement deux personnes isolées, étrangères l'une à l'autre, les seules relations qui existeront entre eux ne pouvant se faire que *médiatement*, à travers le milieu impersonnel dans lequel le premier fait des gestes dont le second a connaissance par le moyen de ses fenêtres sensorielles. Les poètes ont amèrement déploré ce fait de l'isolement des êtres humains qui, même unis par un ardent amour [1], ne peuvent se fondre l'un dans l'autre, et restent, quoi qu'il arrive, deux étrangers. Au milieu de la foule la plus compacte et la plus sympathique, l'homme est seul; il est muré dans sa subjectivité; il est borné à son corps protoplasmique, et, de tout ce que font ses congénères, il ne perçoit que le retentissement médiat. Un homme ne sait jamais ce que pense, ce que sent un autre homme; il ne peut connaître de son semblable que l'apparence extérieure de ses gestes, et ces gestes peuvent être trompeurs. Musset a exprimé une pensée très profonde quand il a écrit :

« C'est tout un monde que chacun porte en lui ! un monde ignoré qui naît et qui meurt en silence ! quelles solitudes que tous ces corps humains [2]. »

1. V. dans la *Science de la Vie* (*op. cit.*), l'étude du rôle de l'image dans le développement des sentiments affectifs.
2. *Fantasio*, acte I, sc. II.

*
* *

Ainsi, le monde vivant serait formé de myriades de corps limités, les uns plus grands, mammifères, les autres plus petits (protozoaires et microbes), dont chacun serait, subjectivement, un tout complet *isolé du reste du monde*. Notre terre serait peuplée d'une infinité de petites consciences séparées, bornées, de l'accumulation desquelles ne résulterait, par conséquent, aucune conscience d'ensemble, tous les êtres vivants étant isolés des autres êtres vivants par le milieu qui est en dehors de la subjectivité de chacun, et qui interpose des discontinuités entre tous les individus.

Ce milieu, extérieur à tous les êtres vivants du monde, et qui les sépare les uns des autres, n'est-il pas lui-même, dans quelques-unes au moins de ses parties, le siège de quelque subjectivité? N'y a-t-il pas d'éléments de conscience en dehors des corps vivants? Cette question doit se poser naturellement à nous dès que nous avons admis l'existence d'une subjectivité chez tous les êtres qui vivent. Ces êtres, en effet, sont formés et se forment à chaque instant sous nos yeux d'éléments non vivants empruntés au milieu qui les entoure. Avec ces éléments non vivants, ils construisent toute leur structure objective. Or cette structure objective s'accompagne d'une connaissance subjective qui lui est parallèle, qui en est même, nous le savons, la traduction rigoureusement fidèle. Après cette constatation, un dilemme s'impose :

Ou bien le phénomène vital, qui assemble les matériaux inorganiques pour en faire un corps vivant, a la propriété de faire naître la conscience dans l'agglomération matérielle qu'elle réalise ainsi avec des matériaux dépourvus de conscience.

Ou bien les éléments de conscience existent dans la nature inorganique, et l'agglomération matérielle qui construit le corps vivant aux dépens d'éléments non vivants construit en même temps la conscience de ce corps vivant au moyen des éléments de conscience qui sont dans les éléments matériels.

La première de ces deux alternatives me paraît devoir être immédiatement rejetée; mais je ne pourrai dire pourquoi avant d'avoir nettement exposé la seconde qui me semble la seule soutenable. C'est en effet seulement après avoir exposé cette seconde

manière de voir que je pourrai employer avec un sens précis les mots conscience et pensée, qui prêtent à tant de discussions interminables, parce qu'on les emploie ordinairement sans les définir, convaincu que l'on est que ces mots ont un sens admirablement clair.

La seconde alternative du dilemme de tout à l'heure est naturellement simple pour ceux qui m'ont suivi dans l'exposé des considérations précédentes, puisque c'est en me plaçant d'emblée dans cette manière de voir que j'ai fait l'exposé du problème.

J'appelle conscience d'un corps A, la propriété subjective que possède ce corps A d'être, à un moment donné, au courant de sa structure actuelle, ou au moins d'une partie de sa structure; cette conscience, localisée dans A est donc la traduction subjective, mais rigoureuse, d'une partie des propriétés structurales de A, propriétés structurales qu'un étranger pourrait connaître d'autre part par une étude objective qui donnerait, dans un autre langage, une autre traduction, également rigoureuse, des mêmes particularités.

La conscience de A ressemble à A; la conscience de B ressemble à B.

Nous appelons *pensée* la connaissance subjective que nous avons, à un moment donné, de la structure actuelle d'une partie de nos centres nerveux; la pensée de l'homme est donc, à chaque instant, une partie de la conscience de l'homme; si la conscience de l'homme est construite au moyen d'éléments de conscience comme l'homme est construit au moyen d'éléments de matière, la pensée de l'homme sera, elle aussi, construite avec les éléments de conscience appartenant aux éléments matériels qui construisent les centres nerveux correspondants, au moment considéré.

Cela admis, le mot conscience n'a plus de signification que si l'on spécifie le corps conscient dont il s'agit. Il faut dire « conscience de A, conscience de B ». Le fait, pour un corps donné, d'avoir une structure donnée, entraîne pour ce corps l'existence d'une conscience correspondante, absolument déterminée par l'état structural du corps au moment considéré. En particulier, quand nous disons que l'homme pense, cela représente un seul et même phénomène que l'on pourrait étudier au point de vue objectif en tant que phénomène matériel, mais qui se traduit, dans le domaine

de la conscience de l'homme, par ce que chacun de nous appelle proprement sa pensée. Quand nous parlons de pensée, nous entendons toujours la traduction subjective des mouvements de notre cerveau, mais il est bien entendu que notre pensée est un phénomène matériel *dont nous avons connaissance, sans que cette connaissance lui ajoute rien.* En résumé, il n'y a que des phénomènes matériels ou, si vous voulez, physiques; mais quelques-uns de ces phénomènes s'accompagnent de conscience, et il faut se garder de confondre *le mot qui indique l'existence même de cette propriété de conscience avec d'autres mots qui représentent la traduction subjective d'un phénomène structural défini*[1]. Il ne faut pas confondre la propriété de conscience, le fait que la pensée est consciente, avec la pensée qui est un mouvement matériel déterminé.

Je m'excuse d'insister si longuement sur ces définitions; mais j'ai été si mal compris quand j'ai parlé précédemment de ces problèmes délicats que je ne saurais m'entourer de trop de précautions pour éviter de nouvelles erreurs. Dans mon idée, tous les phénomènes de l'univers, qu'ils soient étudiés objectivement ou connus subjectivement, ne sont jamais que des transformations, des arrangements différents d'éléments préexistants. C'est ce que nous enseignent les sciences physiques quand il s'agit de phénomènes objectifs; c'est ce que je crois également vrai pour les phénomènes subjectifs, si la conscience de A se construit avec des éléments de conscience, comme A se construit avec des éléments de matière.

Au contraire, dans la première alternative du dilemme de tout à l'heure, il s'agirait d'une *création* réelle; les éléments matériels seraient dépourvus de subjectivité; qu'ils entrent dans la constitution d'un édifice quelconque non vivant, cristal, flamme, etc., et ils resteront dépourvus de subjectivité, l'édifice qu'il construiront en étant lui-même dépourvu. Mais, qu'au contraire ils construisent un corps vivant, et ce corps privilégié sera conscient quoique formé d'éléments qui ne l'étaient pas. Il y aura donc, par suite de l'arrangement matériel qui détermine un corps vivant, *création* concomitante de quelque chose de nouveau, d'une conscience per-

1. Une confusion de cet ordre se produit dans le langage courant à propos même du mot traduction. On appelle *traduction* l'action de traduire, et un écolier dit qu'il possède une *traduction de Virgile*, c'est-à-dire un Virgile traduit.

sonnelle de ce corps, alors que rien de semblable ne préexistait dans les matériaux qui ont servi à la construction.

Pour tout savant qui aura étudié la vie objectivement et sans idée préconçue, une telle conception paraîtra bien extraordinaire. Le phénomène vital apparaît en effet comme un ensemble compliqué, il est vrai, de phénomènes dont chacun, séparément, est comparable aux phénomènes connus en physique et en chimie ; on n'y trouve rien qui diffère *essentiellement* des autres manifestations de l'activité universelle. Il serait donc bien incroyable que, de cette agglomération, si complexe qu'elle fût, de phénomènes purement physico-chimiques résultât l'apparition d'une propriété fondamentale essentiellement nouvelle, dont aucun vestige n'existerait ailleurs. Il me paraît bien plus vraisemblable d'admettre, puisque cela est possible et même facile, que la vie, comme les autres phénomènes matériels, consiste en des tranformations, sans création d'entité essentiellement différente des entités préexistantes.

Cela me paraît plus vraisemblable, mais je crois que la plupart des hommes prendront naturellement l'attitude opposée. Pour tous ceux qui ne se sont pas livrés à une étude approfondie des phénomènes vitaux, la conscience est, en effet, de prime abord, ce qui distingue fondamentalement l'être vivant du corps brut. Cela tient à ce que, quand un homme parle de la vie, il pense d'abord à la sienne propre; or il est conscient, *tandis que les corps bruts ne le sont pas.* Voilà une affirmation que l'on trouvera sur les lèvres de tous ceux qui seront, sans préparation antérieure, interrogés sur la vie; pas un ne songera que cette affirmation est gratuite, et que les hommes n'ont *aucune raison* de déclarer qu'il n'y a pas de conscience dans les phénomènes non vitaux. Or, non seulement cette affirmation est gratuite, mais nous n'avons *aucun moyen* de vérifier si elle est vraie ou erronée. Et quand, à la suite des déductions que je viens d'exposer, je suis conduit à l'assertion contraire, on me rit au nez en me disant que c'est là une affirmation gratuite. On ne remarque pas que la négation correspondante est au moins aussi gratuite. Pour savoir si une matière est consciente, il faut être dedans. Or, la seule matière dans laquelle je sois est la mienne; celle-là est consciente; je le sais. Je n'ai donc aucune raison de nier qu'il y ait de la conscience dans la matière. Mais, me dira-t-on, la matière dans laquelle vous êtes est vivante; et vous voyez seulement qu'il

y a de la conscience dans de la matière vivante! Sans doute; et je ne puis être dans une matière qui soit morte. Vous voulez, *a priori*, que la vie soit en dehors de la physique; moi qui vois qu'elle est dans la physique par *tous* les côtés où elle est accessible à l'étude, j'ai une tendance à croire qu'elle y est tout entière, comme le prouve l'observation, des milliards de fois répétée, de la mort totale. Mais je n'ai aucun moyen de vous convaincre, si vous voulez, *a priori*, croire le contraire.

*
* *

Ce que nous appelons *phénomènes*, dans la nature, c'est ce que nous pouvons observer par le moyen de nos organes des sens, aidés de nos instruments de laboratoire. Puisque nous pouvons les observer, quoiqu'ils soient hors de nous, c'est donc qu'ils émettent dans l'ambiance quelque chose qui peut venir jusqu'à nous et pénétrer en nous sous forme de document, par nos fenêtres sensorielles. En d'autres termes, un phénomène, quel qu'il soit, ne mérite ce nom que s'il *rayonne* jusqu'à un observateur capable d'enregistrer à son sujet des documents sonores, lumineux, thermiques, électromagnétiques, etc. Et, par conséquent, il n'y a pas de *phénomène localisé* dans un contour fermé de l'intérieur duquel il ne puisse retentir, par un moyen quelconque, sur ce qui est extérieur à ce contour. Imaginez un énorme bloc de granit, au centre duquel, dans une petite cavité close, se passe à ce moment donné un changement quelconque qui soit du ressort de la physique ou de la chimie. Nous qui sommes extérieurs à ce bloc de granit, nous ne connaissons pas ce changement; il passe inaperçu parce que ses conséquences calorifiques et électriques sont trop faibles pour se faire sentir à nous à travers cette grande épaisseur de pierre. Mais, nous sommes certains que ces conséquences existent, si faibles qu'elles soient, et que, au moyen d'instruments assez précis, nous pourrions espérer les mettre en évidence. Il s'agit donc là d'un phénomène caché, d'un phénomène difficile à connaître; mais c'est un phénomène cependant, parce que nous avons le droit d'espérer que nous pourrions le connaître par des moyens d'investigation appropriés. La lune nous montre toujours la même face; nous ne sommes pas documentés sur ce qui se passe dans l'hémisphère que nous ne voyons pas. Et cependant, s'il s'y produit des

changements d'ordre physique ou chimique, nous n'avons pas le droit d'affirmer qu'il nous serait impossible de les connaître, quoique nous ne prévoyions pas encore comment cela se pourrait. Nous savons en effet que tout changement d'ordre physico-chimique transmet quelque chose de lui à l'éther qui remplit le monde, et, du moment qu'un document est lancé dans l'éther, personne n'est certain de n'en pas recevoir un jour le contre-coup.

Voici, au contraire, un homme semblable à moi, et dans lequel il se passe à chaque instant des changements d'ordre physico-chimique qui sont des phénomènes au sens propre du mot; leur étude objective est possible. J'imagine un biologiste éminent, doué de moyens d'observation extrêmement aigus, et je suppose que ce biologiste invraisemblable connaisse à chaque instant *tous* les phénomènes qui se passent dans l'homme observé, à toutes les échelles. Je suppose en outre que, par des études approfondies, ce biologiste soit arrivé à connaître la loi d'après laquelle tel mouvement protoplasmique s'accompagne d'un éveil de conscience, tel autre mouvement restant au contraire inconnu de l'individu qui en est le siège. Notre observateur merveilleux saura tous les influx nerveux, toutes les particularités, jusqu'aux plus infimes, qui se produisent et se propagent sans cesse dans l'homme étudié. Il en *conclura* que cet homme sait en ce moment telle chose, éprouve telle sensation agréable ou douloureuse, etc., *il ne pourra jamais la vérifier*. La conscience de ce qui se passe dans un protoplasme est localisée dans ce protoplasme et n'en sort pas; elle est une traduction fidèle des *phénomènes* protoplasmiques, mais elle n'est pas un phénomène par elle-même, car celui qui étudie de l'extérieur l'activité physico-chimique du protoplasme connaît les phénomènes dont se compose cette activité, mais non la conscience qui les accompagne. C'est pour cela que Maudsley d'abord, Huxley ensuite, ont proposé d'appeler la conscience un *épiphénomène*, c'est-à-dire un accessoire inséparable de certains phénomènes, mais un accessoire qui n'est pas lui-même un phénomène.

Le mot épiphénomène serait bon s'il n'avait pas déjà été employé dans un autre sens; les médecins, par exemple, appellent épiphénomènes des phénomènes secondaires accessoires d'un phénomène principal, tandis qu'il s'agit ici de quelque chose qui n'est pas un phénomène.

On a, pour expliquer cette chose inexplicable, imaginé des comparaisons qui sont toutes mauvaises; on a comparé la conscience à un reflet; mais le reflet est un phénomène!

La question soulève de très grandes difficultés verbales, précisément à cause de l'absence de toute comparaison admissible. J'observe un protoplasme vivant, et j'y note des *phénomènes*. Par tous les raisonnements que j'ai faits précédemment, je suis amené à penser que ces phénomènes s'accompagnent, dans le sein de ce protoplasme, d'épiphénomènes de conscience correspondants; mais ces épiphénomènes, je le répète, je ne puis les connaître objectivement. Or, si je suis assez savant et assez bien outillé, l'étude objective que je fais du protoplasme en question est complète; si je ne m'étais pas posé précédemment, par suite de déductions antérieures, la question de l'existence d'une conscience dans le protoplasme vivant, cette question ne se poserait pas à moi le moins du monde; toutes les transformations constatées dans le corps vivant s'expliquent par la nature physico-chimique de ce corps, et par celle des agents extérieurs qui sont intervenus dans les réactions; tout cela satisfait aux lois de la conservation de la matière et de la conservation de l'énergie. Mon étude objective est donc complète, et, à aucun moment, cette étude physico-chimique complète n'a soulevé pour moi la question de l'existence d'une conscience intra-protoplasmique.

C'est donc bien que, *pour moi observateur*, la conscience du protoplasme étranger est comme si elle n'était pas.

Si, au lieu d'être un homme, et vivant, j'étais, comme se l'imaginent volontiers les mystiques, un pur esprit dépourvu de corps et capable néanmoins de connaître le monde, je n'aurais jamais l'idée de me demander, par comparaison avec moi-même, s'il y a de la conscience à l'intérieur des protoplasmes, depuis le protozoaire jusqu'à l'homme. Mais je ne suis pas un pur esprit; je suis un corps matériel et doué de conscience, et ma conscience est même pour moi ce qu'il y a de plus important au monde; elle est pour moi le monde tout entier. Il faut donc que je réfléchisse attentivement avant de me dire, moi qui reconnais que ma conscience est pour moi ce qu'il y a de plus important, que la conscience des protoplasmes autres que le mien est pour moi comme si elle n'était pas. Et, étant obligé de m'y résoudre, je dois m'attendre à ne

pas être suivi sur ce terrain par la plupart de mes congénères.

J'ai longuement étudié ailleurs (*Science et Conscience*, *op. cit.*) comment la conscience épiphénomène de ce qui se passe dans un corps protoplasmique *limité* donne nécessairement à ce corps protoplasmique l'illusion de la volonté. Je renvoie à cet ouvrage ceux qui s'intéressent à la question. Je voulais seulement, dans cet article, montrer, avec tous les détails possibles, quelles séries de déductions conduisent *fatalement* de la notion du déterminisme biologique à la notion de conscience épiphénomène. Je crois que cet exposé détaillé était nécessaire, car la plupart des gens qui parlent de conscience épiphénomène ne paraissent pas comprendre du tout ce que les biologistes entendent désigner par ces mots. Je reconnais que le langage dans lequel il faut expliquer cette théorie est forcément très compliqué; mais je suis convaincu qu'il est clair et scientifique, et que, s'ils n'acceptent pas le déterminisme biologique et ses conséquences subjectives, les spiritualistes n'ont pas cependant le droit de dire que la théorie de la conscience épiphénomène blesse le sens commun.

FÉLIX LE DANTEC.

La logique affective et la psycho-analyse.

Il est à peine utile de prévenir que cet article ne sera pas une étude sur la psycho-analyse qui, pour une grande part, est consacrée aux psychopathies, et comme telle, échappe à notre compétence. Même restreinte à la psychologie pure, l'Ecole de Freud, quoique de date très récente, a déjà une littérature si abondante qu'un simple résumé exigerait un volume. Outre plusieurs revues médicales, elle publie une revue spéciale (*Imago*, *Zeitschrift für die Psycho-analyse*) pour appliquer sa méthode à la création esthétique, aux religions, aux mythes, aux légendes, à la morale et même à l'histoire.

Quoique le terme « psycho-analyse » soit assez répandu depuis quelques années, il est bon de noter brièvement, pour éviter toute confusion, ce qui la distingue de l'analyse psychologique proprement dite : observation intérieure, introspection. Elle est un procédé qui a pour but de plonger dans l'inconscient et d'en ramener des morceaux dans le jour de la conscience. Le plus souvent il s'agit d'un choc émotionnel, formant un « complexe » affectif, inconscient, résidu d'un événement datant quelquefois de la première enfance, mais qui, bien qu'oublié, n'en est pas moins agissant. Le choc émotionnel est l'équivalent d'une tendance naturelle, innée, avec cette seule différence qu'il est acquis et qu'il a une histoire. Pour le découvrir, le psycho-analyste institue une enquête minutieuse, patiente, durant quelquefois des années. Il questionne le patient, l'aborde par plusieurs points; il note non seulement ses réponses, mais ses réflexions spontanées, ses attitudes, ses gestes, ses démarches dans la solitude, bref tout ce qui peut le mettre à nu. On le voit, ce n'est pas une observation que l'individu fait lui-même et sur lui-même : c'est une observation faite du dehors et par un autre.

Reste l'interprétation des faits qui est la partie faible du Freu-

disme. Elle a encouru (nous le verrons) des critiques très vives et souvent méritées.

Le but — très limité — de cet article est, avec l'aide de ces observations de la psycho-analyse, d'aborder encore une fois le problème de la vie inconsciente. Dans un précédent travail, nous avons essayé de justifier l'hypothèse d'une réductibilité de l'inconscient à la permanence des résidus moteurs; mais la question a été traitée principalement sous la forme intellectuelle (perception, images, concepts, opérations logiques). Il s'agirait maintenant de la traiter d'une autre manière sous sa forme *affective*.

Je préviens une objection. N'est-ce pas un abus de langage, une impropriété que de distinguer un inconscient affectif et un inconscient intellectuel, ces deux termes n'ayant une valeur, une signification qu'autant qu'ils impliquent la conscience? Assurément cette terminologie n'est qu'un pis aller et que nous employons faute de mieux. Mais la *quantité* de cette énergie potentielle qui permet la réviviscence des états passés (répétition) et des combinaisons mentales nouvelles (invention) est déterminée d'après ses *effets* dans la conscience. Or, la psycho-analyse qui, comme le dit l'un de ses adeptes, est « une clef pour pénétrer dans l'inconscient », s'oriente résolument dans le sens d'une direction affectivo-motrice. Freud étudie d'abord la pathogenèse du délire, puis les conditions affectives du rêve, de la rêverie et états analogues et finalement de l'imagination créatrice. Il y a plus : par un excès de systématisation qui est la partie vulnérable de sa théorie, il pose comme cause dernière et unique l'instinct sexuel qui est censé tout expliquer.

Négligeant les théories et interprétations risquées des psycho-analystes, nous rechercherons ce que leurs observations peuvent nous apprendre : 1° sur les bases de la logique des sentiments; 2° sur la création imaginative; 3° sur l'activité morale des individus.

I

Depuis que des logiciens contemporains ont, par leurs nombreuses critiques, ébranlé la foi en la logique traditionnelle, à côté de celle-ci on en a admis d'autres sous divers noms : logique des valeurs, logique affective ou des sentiments, prélogique, logistique, etc. Sans insister sur ces dénominations ni entrer dans une

discussion quelconque à ce propos, nous nous bornerons, pour des raisons de clarté, à quelques remarques préliminaires. Il suffira à notre sujet de poser les distinctions suivantes.

Il y a d'abord la logique rationnelle, à démarche objective, sous sa forme scientifique et sous sa forme pratique, abstraite ou concrète, ayant pour contenu soit des concepts et des rapports, soit des choses ou leurs représentations. Nous n'avons rien à en dire : elle est hors de notre sujet.

Il y a ensuite des formes d'enchaînement, des processus discursifs désignés par les divers noms que nous avons énumérés plus haut. Ces expressions ne sont pas strictement synonymes, mais elles ont un fond commun : c'est — au contraire de la logique pure — la présence d'éléments affectifs qui participent à l'activité raisonnante et souvent la gouvernent. Comparé au type rationnel, c'est une logique adultérée.

Enfin, au-dessous, il y a une forme fruste qui à son plus bas degré est organique plutôt qu'organisée et qui me paraît répondre au « stade prélogique » si bien étudié par Lévy-Brühl. Par la nature des éléments psychiques qu'elle emploie et la nature des rapports qui les unissent, elle n'est plus que l'ombre d'une logique. Toutefois, cette débilité de l'activité intellectuelle ne diminue pas l'influence de la vie affective, tout au contraire : les travaux des psycho-analystes sont instructifs sur ce point.

*
* *

Il est clair que la logique du sentiment s'éloigne de plus en plus du type de la logique rationnelle, en raison du nombre et de l'hétérogénéité des éléments affectifs qu'elle renferme. Il serait impossible et d'ailleurs inutile de déterminer les degrés de cette marche descendante. Notons seulement son caractère fondamental.

Un psychologue américain, W. Urban, l'a bien mis en relief dans son important ouvrage : *Theory of Values* (New-York 1909). « Toute valeur, dit-il, est *subjective*, en ce sens qu'elle suppose et sous-entend un sujet sentant pour qui son contenu psychique est un état de conscience. Toute valeur est *sentie* et non pas seulement perçue. Nous pouvons l'appeler un *Meaning*, c'est-à-dire un sens

attribué à un ensemble d'états de conscience. Une chose n'a de valeur ou tel degré de valeur que pour l'individu qui parle. »

Dans ma *Logique des Sentiments* (chap. III), je me suis efforcé de fixer et de décrire ses principales formes d'après l'observation et l'expérience quotidienne : raisonnement passionnel, imaginatif, de justification, de composition mixte, etc. Je voudrais maintenant m'occuper non plus de ses formes, mais des *procédés* qui lui sont propres et qu'elle emploie en dehors de ceux de la logique rationnelle, pour arriver à ses fins. Urban a indiqué ce problème en passant, mais sans le traiter. Les psycho-analystes y ont aussi touché; mais leurs explications sont vagues et souvent imaginaires, injustifiées : on en trouvera des preuves dans la suite de cet article.

Le premier moment est une disposition de nature affective faite de désir et de croyance pour employer les expressions favorites de Tarde, très supérieures par leur généralité à la *libido* dont les psycho-analystes ont fait un si grand abus : en d'autres termes, il y a une impulsion et un but prédéterminés; tandis que dans la logique rationnelle, c'est après des raisonnements et des calculs quelquefois très longs que le résultat est atteint.

Cette position affective primaire peut être assimilée à la prémisse majeure du raisonnement déductif : elle contient tout implicitement. La marche du raisonnement affectif, courte ou longue, a été bien observée par plusieurs psycho-analystes, entre autres Freud et Mäder : elle se fait « sous l'influence *constellante* d'éléments déterminés inconscients ». Mais l'état affectif prédominant ou la tendance directrice qui prévaut subissent dans le cours de leur développement, par suite des contingences et des hasards, des changements de procédés, le but à atteindre restant le même. La permanence du désir ou de la croyance est l'équivalent de la liaison par rapports intellectuels propres à la logique rationnelle.

L'un de ces procédés est la *substitution*. Elle se définira mieux par des exemples. En amour, une personne est brusquement remplacée par une autre : au point de vue psychologique, le processus fondamental reste le même. Dans l'histoire des religions, rien de plus fréquent qu'un dieu ou une déesse supplantée par de nouveaux venus d'origine étrangère (à Rome, sous les Césars), chez les croyants monothéistes, le culte d'un saint en vogue tombe

en décadence au profit d'un autre... Que de pèlerinages célèbres au moyen âge ne sont plus qu'une ombre! Ils ressemblent à des volcans éteints; d'autres ont pris leur place.

Le *transfert*, qui est une variété de la substitution, est un procédé usuel de la logique affective — le plus souvent inconscient. Comme fait morbide il a été fréquemment étudié par les psycho-analystes. Ex. : un amour éteint, « refoulé » qui paraît enseveli dans l'oubli, se transfère sur la personne du médecin. C'est, au reste, un fait normal dont nous avons montré ailleurs l'importance (*Psychologie des sentiments*); il tend à universaliser un sentiment par une extension progressive aux personnes et aux choses: mais il dépend des lois de l'association des idées et, comme tel, est régi par l'activité intellectuelle.

La *fusion* est un facteur logique d'une nature spéciale. Elle consiste en une synthèse par similarité d'états de conscience émotionnels. Elle est un instrument de simplification. Par elle se produisent des formes qu'on a nommées des abstraits émotionnels. D'après une généralisation souvent capricieuse, le procédé de fusion étend la sympathie, l'antipathie et autres sentiments aux gens et aux choses d'après une simple analogie de ton affectif. Il est d'un emploi constant dans les jugements esthétiques. Il contribue à créer les préjugés d'école, les admirations et les dénigrements de parti pris. Dans les religions polythéistes le fait n'est pas rare de la fusion de plusieurs dieux inspirant le même sentiment d'amour, de crainte, en un seul.

Le *changement* ou *interversion des valeurs* est aussi un facteur très influent dans la logique des sentiments. Il porte franchement la marque d'une activité subjective vacillante, variant suivant l'affaiblissement d'une tendance ou le renforcement d'une autre, au gré des changements dans l'individu et des influences sociales. Urban indique deux formes de ce procédé : l'une, régressive, descendante : l'amour idéaliste devenant sensuel, la passion de l'art se changeant en dilettantisme; l'autre, progressive, ascendante : la curiosité puérile ou frivole devenant un entraînement vers la connaissance scientifique.

Pourtant, il convient de remarquer que les changements de valeur s'opèrent dans la vie par des jugements, des changements de direction où il n'y a pas un passage du supérieur à l'inférieur ou

inversement : quitter la vie active pour le repos, perdre le zèle esthétique pour se lancer dans l'industrie ; les conversions religieuses, etc. Dans tous les cas où il n'y a pas de commune mesure entre les valeurs, on ne peut parler d'interversion. Il y a un changement pur et simple.

*
* *

Les diverses formes de la logique des sentiments ont, comme nous l'avons dit, une valeur décroissante à mesure qu'elles s'éloignent des procédés de la logique pure... Ainsi le raisonnement de justification d'un emploi si fréquent pour étayer une croyance présente un certain enchaînement de moyens pour atteindre un but fixé d'avance. Mais au plus bas degré, le raisonnement que j'appelle imaginatif est vague, flottant, multiforme, fait d'images, non de concepts, unis par des rapports accidentels et imprévus. C'est à ces formes que la psycho-analyse s'est principalement appliquée.

En descendant encore plus bas, on arrive au stade prélogique, celui des primitifs, où l'activité mentale ne dépasse guère le niveau des perceptions, images et émotions simples. Cependant même dans cet état d'indigence intellectuelle, il est impossible de ne pas admettre l'existence d'une logique *organique*, un raisonnement embryonnaire, sans quoi, comment expliquer son développement dans l'espèce et dans l'individu? Ceci est applicable à la première enfance; mais l'influence de l'éducation rend difficilement déterminable la part de la nature.

II

Maintenant, nous allons suivre les psycho-analystes dans leur étude sur l'imagination créatrice, d'après leur méthode d'observation faite du dehors et leur thèse de l'influence fondamentale de la logique des sentiments. Dans cette voie, ils sont allés loin, souvent trop loin.

Le point de départ de ce mouvement est dans le livre de Freud sur les rêves [1] dont nous extrairons seulement ce qui se rapporte à notre sujet.

1. *Die Traumdeutung*, 1900, Vienne. Deuticke.

D'après notre expérience individuelle et suivant l'opinion de tout le monde, nos rêves ne sont le plus souvent qu'un tissu de contradictions et d'incohérences. Pour Freud, tout cela n'est qu'une apparence, une « façade » derrière laquelle la psycho-analyse découvre une logique régulatrice. Il admet et décrit plusieurs moments dans la formation du rêve : transfert, changement de valeur, surtout symbolisation, revêtement de formes plastiques, puis un travail final par lequel le dormeur met quelque ordre dans l'afflux désordonné des états de conscience et essaie de les rationnaliser. Ce dernier moment a été depuis longtemps noté par beaucoup d'auteurs. Tout cela n'est que symptômes; mais ils doivent servir à pénétrer jusqu'au fond du rêve qui est un « complexe » *affectif*, enfoui dans l'inconscient et qui est l'instinct sexuel ou, sous une forme plus générale, la *libido*, le désir. Ce terme, qui se rencontre à chaque instant chez les psycho-analystes, désigne un composé stable d'éléments psycho-physiologiques qui me paraît équivalent aux instincts ou tendances innées de la psychologie ordinaire. On pourrait aussi les rapprocher des « synthèses partielles » de Paulhan qui luttent entre elles pour prévaloir dans notre personnalité, et aux idées fixes de P. Janet, et à leur activité automatique. Toutefois, il faut remarquer que pour les psycho-analystes, les complexes sont foncièrement affectifs et non pas réductibles à des images ou à des idées.

Ce complexe tenace et efficace, quoique ignoré, peut dater de la première enfance ou être le résultat d'un « choc traumatique », c'est-à-dire d'un accident physique ou d'une violente secousse émotionnelle : dans tous les cas, son caractère fondamental, c'est d'être affectivo-moteur : ce qui a fait dire que la théorie de Freud est un psychisme dynamique.

Normal ou morbide, le complexe est donc le point de départ d'un travail que les psycho-analystes appellent catégoriquement un processus logique.

L'un des principaux représentants de l'École, Mäder, écrit : « Notre pensée habituelle est caractérisée par une tendance; par une direction déterminée, elle tend vers un but; une sélection se fait parmi les associations d'idées possibles, celles qui correspondent au but sont choisies, toutes les autres sont éliminées; la pensée prend une forme déterminée, consciente, elle présente une

structure logique. C'est là une forme supérieure de la pensée, d'acquisition récente, au point de vue évolutionniste. Il existe une forme plus primitive, dont nous nous sommes déshabitués, très probablement pour des raisons d'adaptation biologique, et qu'on retrouve dans certaines formes de l'activité inconsciente, dans le rêve par exemple.

Le jeu des associations d'idées s'y fait suivant des lois qui lui sont propres; l'influence de l'affectivité y est dominante (certains auteurs allemands parlent d'une logique affective), l'égocentrisme très marqué. Au point de vue de la forme on remarque dans les liens entre les associations d'idées une grande imprécision (beaucoup d'à peu près; des assonances; de simples analogies ont la valeur d'identités; les chaînes d'idées présentent une grande richesse d'images, de symboles)[1]. »

Jung va encore plus loin. « Dans son fond, dit-il, le rêve est aussi cohérent, aussi logique que toute autre création de l'esprit, même le raisonnement[2]. »

Cette assertion est excessive et peut, à bon droit, révolter les champions de la logique intellectuelle pure. Mais si l'on consent à étendre le sens du mot logique et à l'appliquer à tout processus psychique qui, *sous une forme continue*, tend vers une fin, la critique me paraît sans fondement.

*
* *

Du rêve à la rêverie et à l'imagination créatrice la transition se fait naturellement. Comme le plus souvent l'inspiration jaillit du fond inconscient pour faire brusquement irruption dans la conscience, les psycho-analystes ont été enclins à en chercher la source dans quelque complexe. Pour Freud, la cause première de la création imaginative est dans l'*affect*. Il précise encore plus; ce qui importe, selon lui, c'est la valeur *quantitative de l'affect* qui renforce tantôt un complexe, tantôt un autre. Le renforcement peut se produire durant la première enfance et son action se manifeste plus tard dans la conscience. On sait que pour Freud, le « complexe », l'instinct presque unique auquel il s'efforce de ramener tous les autres, est l'instinct sexuel. Mais, sortant de cette étroite limite, on

1. *Année psychologique*, 1913, p. 393.
2. Même recueil, xve année, p. 464.

peut généraliser et étendre son hypothèse à tous les principaux instincts innés ou acquis. En somme, c'est le renforcement qui suscite la prolifération des images.

Les représentations à l'état libre sont « constellées », suivant le terme souvent employé par les psychologues allemands[1], c'est-à-dire s'assemblent à la manière des étoiles dont la fantaisie populaire a assimilé le groupement à des formes animales ou autres. Elles ne sont pas des associations directes par contiguïté ou par ressemblance; mais elles paraissent agrégées par des associations médiates, c'est-à-dire par des rapports inconscients; suivant une logique réglée par l'action directrice du complexe prédominant.

Ceci c'est la matière de l'invention. Sa forme vient d'ailleurs. Si le rêveur a une tendance à rationnaliser ses rêves, l'inventeur y est contraint bien plus encore. Cette adjonction nécessaire de la logique rationnelle à la logique affective n'est pas de notre sujet[2].

Ce qui précède explique comment les psycho-analystes ont pu passer facilement de l'étude médicale des complexes dans leurs rapports avec les névroses et les psychoses, à celle de la création esthétique, mythique, religieuse, métaphysique, etc. Ils s'y sont lancés avec ardeur et témérité.

Quoique très récente, cette nouvelle application de la psycho-analyse s'est déjà manifestée en des centaines d'articles publiés surtout dans la revue *Imago*, en des ouvrages nombreux et même de gros ouvrages[3]. On y trouve tout; et toutes les créations imaginatives sont expliquées inévitablement par l'instinct de la génération, enveloppé dans quelque complexe inconscient. On trouve pour chaque cas de prétendus procédés d'explication et de justification dont l'imprévu et l'arbitraire déconcertent les gens les mieux disposés.

Dans cette surabondance de recherches poussées dans toutes les directions, notons-en quelques-unes. Rapports entre l'imagination

1. Voir spécialement Ziehen, *Leitfaden der physiologischen Pychologie*, p. 102 et suiv.

2. Remarquons que l'invention d'ordre scientifique et pratique se dérobe par sa nature même à cette tentative ambitieuse et est réglée par une autre logique.

Pour une étude détaillée du raisonnement imaginatif, nous renvoyons à notre *Logique des sentiments*, chap. III, section 3.

3. Le plus récent, celui du Dr Otto Rank (*Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage*, 1914, Vienne, Deuticke) est un grand in-f° de 900 pages.

des primitifs et celle des névrosés; totem et tabou (Freud); rôle de l'érotisme dans les religions de toute espèce et chez les mystiques de tous les pays; l'inceste et la déviation sexuelle dans le roman, la poésie, le théâtre — depuis l'antiquité jusqu'à nos jours — toujours attribués à un « complexe » inconscient datant chez les auteurs de la première enfance. Ce thème de l'inceste se répète, avec une monotonie lassante pour fournir des explications inattendues. Un enfant qui voit son père maltraiter sa mère voudrait être fort, puissant, empereur, etc., pour la venger : tendances à l'inceste. Le conte si connu de *Grisélidis*, dans lequel le moyen âge a peint la soumission absolue d'une femme à son seigneur et maître, s'explique aussi par l'inceste! Nous ne voudrions pas priver les lecteurs d'une revue philosophique d'une fantaisie du Dr Winterstein intitulée « Contributions de la psycho-analyse à l'histoire de la philosophie ». Essai de rattacher la spéculation philosophique, ou, du moins, certaines formes de celle-ci, à la manifestation de certaines tendances psycho-sexuelles datant de l'enfance. Primo, les diverses formes de l'idéalisme à la régression vers l'inconscient, vers les images de la première enfance. Ensuite, les diverses cosmogonies, à la tendance opposée, de projeter cet inconscient au dehors. Accessoirement, la théorie de la préexistence se trouve rattachée, à son tour, à la réviviscence des souvenirs infantiles; celle de la migration des âmes, à la migration chez l'enfant de l'intérêt sexuel (« libido ») et celle du « retour éternel des choses » à la succession des états de régression interne et projection au dehors.

On doit remarquer que, lorsque toutes ces études ont pour objet des cas pathologiques, la plupart des auteurs étant médecins, il n'y a pas lieu de s'en étonner.

Une remarque plus importante est celle-ci. En passant de la forme primitive, typique de psycho-analyse à ses applications aux produits de l'imagination créatrice, la méthode change. Au lieu d'une interrogation directe du malade, d'une observation constante, vigilante, répétée de ses actes, on passe à une méthode indirecte, à une interprétation de textes souvent arbitraire, sans vérification possible.

Le défaut capital de cette théorie de l'imagination créatrice vivement critiquée par plusieurs auteurs (en France, P. Janet, Régis,

Kostyleff), c'est la prétention inacceptable de vouloir tout expliquer par la seule action de l'instinct sexuel. Il est évident qu'il est le plus important et que son domaine est immense. Mais d'autres instincts, émotions primitives ou « complexus affectif » (pour employer le terme adopté par les Freudistes), peuvent être et sont en fait des générateurs d'imagination. Pierre Janet a revendiqué les droits de la peur et il rappelle ce mot de W. James : « La marche de la civilisation a été une émancipation progressive de la peur[1]. » Quel rôle ce « complexe » n'a-t-il pas joué dans la genèse des religions et des mythes? Même corrigée par l'influence de la culture intellectuelle, cette émotion primitive reste toujours une source d'inspiration esthétique. N'a-t-on pas dit qu'Edgar Poë est le poète de l'angoisse et de la terreur raffinée? Il est juste de remarquer que l'un des principaux représentants de l'école, Jung, n'est pas loin de s'affranchir des limites étroites de la *Libido* comme le prouve l'ingénieuse interprétation qui suit :

« Il y a dans le passé de chacun des éléments de valeur différente qui déterminent la « constellation » psychique... Chaque émotion produit un complexus d'associations plus ou moins étendu, que j'ai appelé « complexus d'associations à coefficient émotionnel »... Il ne faut pas chercher loin pour savoir quel est le complexus qui force Marguerite (dans *Faust*) à chanter le *lied* du roi de Thulé. La pensée cachée c'est le doute de la fidélité de Faust. La chanson choisie inconsciemment par Marguerite est ce que nous avons appelé le *matériel* du rêve qui correspond à la pensée secrète. » (*Loc. cit.*, p. 962.)

En somme, il faut reconnaître que la psycho-analyse a fait une étude souvent originale de l'imagination à libre essor, c'est-à-dire qui n'est pas emprisonnée dans les limites du déterminisme scientifique ou pratique et à ses exigences pour réussir. Elle a pris une position qui lui est propre, résumée dans cette formule de Freud : « Le symbolisme est le grand révélateur de l'inconscient » complétée par cette autre formule de Jung: « Les mythes et les légendes sont les premiers rêves de l'humanité à travers les âges. »

Elle a pénétré jusqu'à l'origine première, dérobée à la conscience, qui règle dans ses démarches l'activité créatrice.

1. *International Congress of Medicine*, London, 1913.

*
* *

Si l'on ne répugne pas à quelques remarques qui sont présentées simplement *à titre d'hypothèse*, on peut soutenir qu'à cette logique, qui est au fond de l'activité créatrice, on peut attribuer des origines encore plus lointaines.

D'après la philosophie scientifique actuellement dominante, tout est réductible à l'énergie qui par ses transformations et sous des travestissements sans nombre constitue seule l'univers, inorganique, organisé, psychique. Cette création s'est faite par une évolution qui ressemble à une *logique immanente*. Du protoplasma amorphe aux formes organisées, complexes, supérieures de la vie, le développement se réalise par un processus analogue à celui d'une logique, c'est-à-dire qu'il peut être *représenté*, *pensé* sous cette forme psychologique et qu'on peut ainsi dire que la logique a une origine biologique.

Le germe fécondé suit son évolution brève ou longue, rapide ou lente, suivant un ordre où chaque événement conditionne le suivant : « le présent est gros de l'avenir ». C'est l'équivalent de la démarche logique de l'esprit. Mais ce devenir dépend de conditions extérieures et intérieures et n'est pas toujours normal. Il a ses arrêts de développement, ses déviations du type (monstruosités), ses variations. Il en est de même de la logique consciente qui parfois aboutit à l'erreur, c'est-à-dire au néant ou à des sophismes, ou à des déviations, par exemple quand la logique des sentiments se substitue subrepticement à la logique rationnelle.

Quand, par suite de la division du travail biologique, un système nerveux périphérique et central s'est constitué, les deux facteurs de la vie psychologique sont nés, l'un travaillant dans l'ombre, l'inconscient, l'autre dans la lumière.

Une nouvelle vie s'ajoute à la vie physiologique, un nouveau monde commence avec des horizons sans fin; mais il reste une manifestation de l'*énergie cosmique* et de sa logique immanente.

On peut aller plus loin dans la voie des analogies. L'imagination cosmique, par ses innombrables et multiples déviations et irradiations en tout sens a créé les formes innombrables de la vie végétale et de la vie animale. Ces formes minuscules ou gigantesques du lichen au baobab, du puceron à l'éléphant qui sont agréables ou

laides et bizarres, pour notre sensibilité esthétique, apparaissent, si on les transpose par la pensée en termes psychologiques, comme des rêves de l'imagination, matérialisés, fixés.

Avec la conscience, l'énergie imaginative change de matériaux et d'aspect. Au sens complet, c'est tout le travail de l'invention humaine petite ou grande, dans la vie pratique, sociale, les sciences, les arts, etc...

Au sens plus restreint et qui s'accommode mieux avec notre comparaison, l'activité imaginative à forme libre, c'est-à-dire dans les créations esthétiques, dans la formation des légendes et des mythes religieux, n'est-elle pas dans le monde de la conscience l'équivalent des flores et des faunes du monde physiologique[1] ? Toutefois, il faut bien reconnaître que la création humaine est bien inférieure à celle de la nature comme richesse et comme stabilité. Mais dans tous les cas, la construction est faite de représentations équivalentes aux cellules, aux tissus dans les êtres vivants.

Remarquons que la psycho-analyse qui assigne la même origine à la procréation physique et à la création imaginative, qui les place l'une et l'autre dans l'activité inconsciente, qui se la représente sous un double aspect — physiologisme pur et conscience potentielle — doit être favorable à l'hypothèse qu'on vient d'exposer.

III

La psycho-analyse a la prétention d'être non seulement une méthode nouvelle d'investigation pathologique, mais aussi une discipline applicable, en dehors de la médecine, à la pratique de la vie, à d'autres sciences ou arts tels que l'éthique et la pédagogie. Ces tentatives sont d'une valeur accessoire pour notre sujet. Toutefois ce qu'ils ont écrit sur l'activité motrice et volontaire dans des rapports avec l'inconscient et les « complexes » n'est pas sans profit pour la logique des sentiments et mérite d'être rappelé.

1. L'imagination, comme nous l'avons montré ailleurs (*Essai sur l'imagination créatrice*), n'a pas un libre essor dans l'invention scientifique, mécanique, commerciale, financière, et autres cas analogues, où elle est soumise à d'autres conditions plus rigoureuses qui entravent sa liberté et limitent sa plasticité.

Cette logique subjective qui régit l'activité volontaire a été considérée par eux sous ses deux aspects principaux : l'un impulsif, l'autre répressif, qui dans l'école est nommé le refoulement.

A la vérité, rien de nouveau dans la position qu'ils ont prise quant au fond de la question. La nouveauté est dans la forme sous laquelle ils nous la présentent.

1° Depuis longtemps, les partisans du déterminisme ont soutenu et répété qu'une partie notable des motifs qui nous font agir n'entre pas dans notre conscience. Spinoza n'a-t-il pas dit que la croyance en notre liberté n'est que l'ignorance des motifs qui nous font agir. Mais la psycho-analyse veut préciser et attribue une influence prépondérante aux impressions de la première enfance enfouis dans les profondeurs de l'inconscient et essaie de les découvrir.

Nous connaissons la conception simpliste de l'école qui se renferme dans la *libido*, sans souci des autres instincts innés ou tendances qui sont l'origine de passions très différentes de l'amour et qui sont pourtant régies par une logique affective qui leur est propre. Restons sur leur terrain.

Freud s'est plaint des critiques qui ont attribué à sa *libido* un sens beaucoup trop restreint. La confondre avec l'instinct sexuel c'est, dit-il, dénaturer et rabaisser sa conception. Selon lui, l'instinct sexuel grossier est complété ou renforcé par un érotisme extra-sexuel. C'est le point original de sa théorie sur lequel nous devons insister. Sous sa forme spécifique l'instinct sexuel apparaît à la puberté pour s'éteindre ou beaucoup faiblir avec l'âge. Mais il y a une activité érotogène, qui apparaît avant lui et ne disparaît pas avec lui. D'après les Freudistes, elle s'éveille dès le début de la vie extra-utérine. Elle se manifeste dans l'acte de succion des lèvres, dans les sensations cutanées, dans les attouchements, dans l'olfaction et d'autres manières qui sont longuement énumérées par ces auteurs.

Elle se manifeste aussi dans l'agitation musculaire, dans les jeux violents, dans les sports. Ici encore une longue énumération de faits. Au fond tout cela peut se résumer en quelques mots : un état de vive excitation qui a une dérivation sexuelle. Ces événements forment des complexus, des associations d'images et d'idées, suscitées par la prévalence d'un état affectif. Tels sont ces souvenirs de la première enfance si souvent invoqués. Ils restent en nous,

enterrés en apparence, mais en fait vivants. La tâche de la psycho-analyse est de les découvrir et c'est par ces souvenirs ignorés qu'elle explique, souvent avec ingéniosité, des anomalies, des déviations, des bizarreries dans la conduite; l'influence primordiale et capitale de la vie affective, méconnue par la psychologie intellectualiste, est mise ainsi en plein jour. Malheureusement, l'école, réduisant tout à une seule forme de désir, ne peut suivre qu'une seule direction.

2° Le refoulement est l'opération par laquelle des souvenirs de l'enfance ou des chocs violents de l'âge adulte, physiques et émotionnels (espérances déçues, désespoir d'amour, etc.) sont maintenus ou expulsés en dehors de la conscience. Le refoulement est-il spontané ou volontaire?

L'Ecole ne s'explique pas sur ce point. Pourtant il semble qu'elle fait la part la plus large à l'action d'une « censure » qui réfrène. Ces complexus, existant au fond de l'inconscient, sont en lutte, *dans la pratique*, avec les prescriptions de l'éthique et la pression sociale. C'est ce que les psycho-analystes appellent la lutte entre la personnalité (le censeur) qui est aussi un complexe fait de complexus agrégés peu à peu depuis le début de la vie.

« Le refoulement, dit Mäder, s'accompagne d'un appauvrissement du champ de la conscience. Il peut se convertir en simples accidents somatiques, comme cela se produit si souvent dans l'hystérie et par d'autres accidents analogues. Ce sont des remplacements, une expression voilée de l'inconscient et pour le médecin un symptôme.

On remarquera sans peine que le refoulement des psycho-analystes, présenté sous la forme qui leur est propre, correspond à l'état que la psychologie ordinaire appelle pouvoir d'arrêt, d'inhibition, d'effort antagoniste, bref, une attitude offensive de la personnalité contre des souvenirs désagréables, des tendances nuisibles, immorales ou anti-sociales.

Il serait hors de notre sujet d'exposer les tentatives faites par les Freudistes dans plusieurs livres et articles pour appliquer leur psychologie à l'éthique[1].

1. Voir C. Furtmüdler, *Die Psycho-analyse und die Ethik*, München, 1912. Je résume à titre d'échantillon la théorie morale d'Adler.

Il ne s'est pas contenté d'étudier les effets du refoulement des instincts, il a

Quant à la psychothérapie, malgré des cas heureux de guérison qu'ils rapportent, l'emploi de leur méthode a été vivement critiqué par quelques médecins. Ils se sont demandé si évoquer dans la conscience des événements plongés dans l'ombre ou la pénombre, est une œuvre salutaire chez des gens enclins à la rumination psychologique et si, en visant à désagréger leur complexus, on ne travaille pas plutôt à en augmenter la stabilité.

IV

En résumé, la psycho-analyse, par suite de la très grande importance qu'elle attribue à la vie affective dont elle est tout entière imprégnée, imbibée, a beaucoup contribué à l'étude de la logique du sentiment, sans poursuivre spécialement ce but. A la vérité, elle se renferme dans le seul instinct sexuel; mais étant une des grandes forces de la nature vivante, il étend son influence, directe ou indirecte à tous et sur tout; comparé aux autres tendances instinctives ou complexes inconscients, il est hors de pair.

La position prise par les Freudistes les a conduits, pour des raisons indiquées plus haut, à étudier les diverses formes de l'imagination créatrice[1], dans les diverses étapes de son évolution

essayé de mettre à nu les forces qui réalisent cette suppression. Selon lui le sentiment d'infériorité serait le véritable et unique levier de toute l'évolution psychique et en particulier de tout contenu moral.

La base de cette doctrine est tout naturellemeut donnée dans le rapport de l'enfant avec le milieu ambiant. A cause des observations et des remontrances qui lui sont adressées à chaque instant au sujet de sa conduite, le sentiment de son infériorité s'accentue de plus en plus. Ce sentiment l'accompagnera toute sa vie et atteindra parfois une intensité extrêmement aiguë.

Trois attitudes principales peuvent être prises par l'enfant pour réagir contre ce sentiment pénible. Il peut ou bien s'opposer systématiquement à toutes les injonctions, ou bien les accepter sans aucune réserve. Mais dans l'un ou l'autre cas le sujet n'arrivera pas à un apaisement complet de ses tendances innées. L'omnipotence sociale ne peut manquer de raviver en lui le sentiment d'infériorité dans le cas de résistance, mais plus encore dans le cas de soumission complète. Un seul moyen reste encore à sa disposition, c'est de faire siens les commandements sociaux et de transformer les impératifs de contrainte en impératifs librement acceptés.

Presque toutes les misères névropathiques auraient, selon les psycho-analystes, leur origine dans la répression violente ou la satisfaction anormale des instincts génésiques.

1. Une doctrine analogue a été soutenue par les Drs Raymond et Voivenel dans leur livre sur *le Génie littéraire*, in-8, Paris, 1912, analysé dans cette Revue. mai 1912, p. 524.

qui l'acheminent du rêve incohérent et fugace, aux rêveries systématisées, des grands imaginatifs et des utopistes qui ont vécu toute leur vie dans un monde de chimères insaisissables, des artistes, poètes, romanciers qui ont réussi à les fixer dans une œuvre, enfin de ceux qui l'ont pleinement réalisé par des actes. Mais dans tout ces cas, quelle que soit la valeur finale, il y a une logique immanente qui gouverne : celle d'un instinct ou d'un désir. C'est un phénomène affectivo-moteur dans lequel le mouvement s'affirme de plus en plus quand l'image tend à se réaliser. Chez beaucoup de gens, comme on l'a dit, la création imaginaire est un dérivatif, une soupape de sûreté.

Cette forme de raisonnement que nous appelons imaginatif se distingue par des caractères qui lui sont propres, d'une part, de la logique objective, scientifique; d'autre part, de la simple association par contiguïté et par ressemblance *purement intellectuelle*. Elle est une synthèse de représentations évoquées et groupées par une disposition affective actuelle et associées par l'influence du coefficient émotionnel qui accompagne chacune d'elle, la joie, la tristesse, l'amour, la peur, les aspirations religieuses, morales, etc. : bref, tous les sentiments dont l'homme est capable, peuvent, au gré du moment, susciter cette affluence d'images; c'est la matière de la création imaginative. L'activité intellectuelle se charge de coordonner et de construire [1].

*
* *

On a pu constater combien la psycho-analyse est utile pour l'étude de la logique du sentiment. Dans mon exposition, je me suis astreint à ne pas dépasser les limites de la psychologie, sans autre hypothèse que celle d'une évolution de la faculté de raisonner dont la logique affective est une étape.

Mais, sous le couvert d'une « Théorie de la connaissance » qui, à l'heure actuelle, n'est souvent qu'une métaphysique larvée, on a soulevé un problème que nous indiquons en finissant.

Dans son livre déjà cité sur l'estimation des valeurs, Urban a posé ce qu'il appelle la « question ultime et axiologique ».

1. D'autres formes de la logique du sentiment ont une autre base et une autre structure; tel le raisonnement dit « de justification » dont le nerf (quand il n'est pas un pur sophisme) est une *croyance*.

« Les jugements de valeur, dit-il, ont, comme les jugements de fait, leur principe de raison suffisante qui est une sanction. Ils correspondent chacun à un objectif, pris dans un ordre de réalités spécifiques dont l'analyse n'est pas épuisée par le point de vue de fait et de la logique objective : car le jugement de valeur contient non seulement du *donné*, mais du *voulu*. Ce dualisme de la réalité et de la valeur, la philosophie devrait le réduire à l'unité. Toute vérité, tout fait reposent-ils finalement sur une valeur, sur une attitude de volonté légitime et justifiée? Ou bien, au contraire, toute valeur repose-t-elle sur une indéniable vérité dont le contraire est inconcevable?

« L'appréciation ne peut dépendre des faits seuls, puisqu'elle consiste tantôt à les maintenir, tantôt à les transformer. Elle ne peut non plus se déduire de l'existence extérieure des objets évalués, puisque la valeur implique un autre ordre de réalités intérieures qui ne peuvent se décrire dans les termes de la première ni trouver place dans les cadres qu'elle établit. Si l'unité est possible, c'est en faisant rentrer l'ordre de l'existence dans l'ordre de la valeur. Par l'analyse, nous constatons qu'il en est nécessairement ainsi. Le critère de la réalité et de la vérité suppose toujours un but, un idéal à atteindre. L'erreur et le sophisme consistent dans la disconvenance entre tel contenu de pensée et telle intention du penseur. Les jugements énonciatifs ne peuvent être interprétés qu'en fonction des jugements de valeur qu'ils supposent. Le volontarisme est le vrai. On peut rêver d'un état où les valeurs elles-mêmes seraient susceptibles de revêtir la forme d'une intelligibilité absolue ; une forme d'expérience encore plus haute où les deux tendances seraient également satisfaites, une forme de contemplation dépassant la volonté et la pensée. Un pareil état d'équilibre serait véritablement la vision béatifique. »

Pour ma part, je n'ai pour cette solution idéaliste ni préférence ni répugnance, pensant qu'il est plus facile de la poser que de la justifier. Toutefois, il me semble que, tant qu'on ne sort pas du monde relatif, la logique rationnelle reste irréductible à l'autre.

TH. RIBOT.

La pensée russe présente-t-elle des tendances originales en philosophie ?

I. — Introduction. Différents types de systèmes philosophiques.

L'étude de la philosophie russe permet-elle de dégager des idées directrices originales qui seraient propres à la pensée russe? Les diverses tendances philosophiques présentent-elles des traits caractéristiques communs?

Nous nous proposons, en passant en revue les tendances philosophiques russes les plus importantes, d'étudier ces questions.

Mais avant de nous attaquer aux systèmes philosophiques russes, nous voulons citer deux opinions qui donnent une caractéristique générale de la pensée russe. Un passage de la conclusion de l'ouvrage de M. de Vogüé sur le roman russe et la profession de foi du publiciste russe Mikhaïlovsky, qui a joué un grand rôle dans le mouvement intellectuel russe pendant les trente dernières années du siècle passé, nous permettront de faire ressortir ce qui frappe tous ceux qui ont voulu s'approcher de ce qu'on peut appeler l'âme russe.

« Nous avons vu, dit M. de Vogüé, cette littérature croître artificiellement longtemps emmaillotée dans des langes étrangers, débile et servile, incapable de nous renseigner sur l'intérieur de son pays qu'elle ignorait volontairement. Nous l'avons vue reprendre des forces en touchant le sol natal, pour en tirer désormais l'objet de ses études. A partir de ce jour, elle crée et perfectionne l'instrument approprié à sa tâche, le réalisme; alors que l'Occident hésite encore à employer cet instrument, elle l'applique avec succès aux choses du monde extérieur et à celles de l'âme. Ce réalisme est souvent dépourvu de goût et de méthode, à la fois diffus et subtil; mais il reste toujours naturel et sincère; surtout il est ennobli par l'émotion morale, par l'inquiétude du divin et la

sympathie pour les hommes. Nul de ces romanciers ne se propose un but purement littéraire : toute leur œuvre est commandée par un double souci, celui de la vérité et de la justice. Double pour nous, unique pour eux; vérité, justice, le mot russe *pravda* a les deux acceptions, ou pour mieux dire il implique les deux idées en une seule indivisible. C'est un point de grande conséquence et bien digne de nos réflexions : car les langues trahissent les conceptions philosophiques des races » (*Le roman russe*, p. 341).

Le publiciste russe Mikhaïlovsky, un des fondateurs de l'école sociologique subjectiviste russe, s'est attaché à cet argument linguistique pour caractériser sa profession de foi : « Chaque fois que je pense au mot « pravda », dit cet auteur, je ne peux pas ne pas admirer sa beauté intérieure admirable. Il semble qu'aucune langue européenne n'a de mot semblable. Il paraît que ce n'est que dans la langue russe que la vérité et la justice sont désignées par le même mot et paraissent se confondre dans un tout grand et indivisible. La vérité (pravda) dans ce sens immense du mot a constitué toujours le but de mes recherches. La pravda-vérité séparée de la pravda-justice, la vérité du ciel théorique séparée de la vérité de la terre pratique non seulement ne m'a jamais suffi, mais elle m'offensait même. Et inversement, la pratique noble de la vie, les idéaux moraux et sociaux les plus élevés m'ont paru toujours impuissants dans le cas où ils se détournaient de la vérité, de la science. Je n'ai jamais pu croire et je ne crois pas à présent qu'il est impossible de trouver un point de vue pour lequel la pravda-vérité et la pravda-justice ne puissent marcher la main dans la main, se complétant l'une l'autre. En tout cas l'aspiration vers un tel point de vue est le but le plus élevé que l'esprit humain peut se proposer et aucun effort ne serait regrettable qui se consacrerait à cette tâche. Regarder sans peur aux yeux de la réalité et de son reflet la pravda-vérité, la vérité objective et monter, en même temps, la garde devant la pravda-justice, la vérité subjective, voilà le but de ma vie. Ce but n'est pas facile [1]. »

Dans notre exposé du problème de la métaphysique et de la théorie de la connaissance [2], le lecteur à déjà remarqué que c'est la recherche de la vérité concrète qui a tenté presque tous les

1. Mikhaïlovsky, *Œuvres*, t. I, préface.
2. Cf. *Revue philosophique*, 1912, juillet et septembre.

penseurs russes, que c'est vers l'unité de la vérité théorique et de la vérité pratique que sont dirigés tous les efforts des penseurs russes. Dans la définition de la vérité donnée par Soloviev, cette tendance se manifeste encore d'une manière plus accentuée et plus complète que dans le passage cité de Mikhaïlovsky. Nous avons vu que pour Soloviev la définition complète de la vérité doit contenir les trois attributs suivants : l'existence [1], l'unité et le tout ; la vérité est l'existence qui renferme le tout dans son unité. Si nous cherchons la vérité, nous devons tâcher de déceler dans l'objet de nos recherches les éléments de l'existence, de l'unité et du tout. Nos recherches commencent ainsi par l'analyse. Mais il se peut que, dans l'analyse, nous donnions la préférence à un de ces éléments : c'est cet élément qui prédominera alors dans nos spéculations; sans pouvoir éliminer les autres éléments, il les masquera et deviendra ainsi le seul critérium de la vérité.

En développant cette conception on peut montrer aisément comment un principe abstrait, un principe seul devient le critérium de la vérité. Cette conception nous permet aussi de distinguer, selon la manière dans laquelle se manifeste la prédominance de l'un ou de l'autre élément cités plus haut, une série des systèmes philosophiques; ainsi on peut établir trois types de systèmes : 1° les systèmes qui considèrent l'attribut de l'existence comme caractéristique de la vérité; 2° les systèmes qui considèrent le critérium de l'unité comme caractéristique de la vérité; 3° les systèmes qui considèrent l'attribut du tout comme caractéristique de la vérité.

Outre ces systèmes types, qui ne se rencontrent d'ailleurs jamais en état pur, il y a des systèmes qui contiennent le mélange de divers éléments en proportions quantitatives variées [2].

Dans la conclusion de notre article sur la métaphysique et la théorie de la connaissance nous avons déjà fait pressentir que la philosophie russe, dans la lutte contre l'individualisme dans la vie

1. Nous traduisons par existence le terme « soustchée » qui correspond au terme allemand « das Sciende ».

2. En se guidant sur cet ordre d'idées on doit considérer les systèmes de divers représentants de la philosophie française comme appartenant au type dans lequel l'attribut de l'existence est caractéristique de la vérité; le rationalisme kantien appartient au type dans lequel la vérité est caractérisée par l'attribut de l'unité.

pratique et dans la théorie de la connaissance, dans ce désir de sortir des limites des principes abstraits, tâche de s'appuyer sur des motifs qui ont un caractère plus universel, à savoir sur des motifs religieux et cosmiques. C'est pourquoi le lecteur ne sera pas étonné, si nous disons dès maintenant que dans la philosophie russe se reflète surtout la tendance qui veut voir dans le tout l'élément caractéristique de la vérité ; cela ne veut pas dire qu'elle doit écarter tout à fait les autres attributs cités plus haut.

Si, dans la synthèse des éléments isolés qui présente le couronnement d'un système philosophique, c'est l'élément du tout qui constitue la nuance caractéristique, on doit pouvoir le distinguer dans le point de départ du système philosophique en question, car le point de départ d'une philosophie contient déjà en puissance tous les éléments qui se dégageront ensuite lorsque le système sera fait, car dans le point de départ d'un philosophe on peut déjà distinguer, à l'état latent, la synthèse qui formera ensuite le couronnement de sa vie.

Peut-on trouver cette nuance du tout dans le point de départ des systèmes philosophiques russes? Nous reviendrons un peu plus loin sur cette question. Afin de nous faciliter l'analyse et afin de mieux dégager notre pensée, nous voulons nous demander comment nous arrivons à une conception philosophique. Nous ne pouvons pas étudier, à cette place, ce problème d'une manière détaillée; le lecteur nous pardonnera donc de répondre à la question posée d'une façon schématique.

Dès que nous prenons conscience de nous-même, la question la plus importante qui se pose à nous est de savoir comment nous devons nous comporter envers ce qui nous entoure ou autrement dit la question qui se pose à nous est la question de notre conduite. Notre conduite, qui nous force à coordonner tout en une unité, nous oblige aussi à avoir affaire à des parties distinctes du monde extérieur qui devront ensuite être unies à un tout. C'est de cette manière que se forme le point de départ d'une conception philosophique. Mais si dans ce point de départ le problème de la conduite de notre moi est d'une importance capitale, nous pouvons, pour des motifs dont nous n'avons pas à rechercher ici l'origine, considérer notre moi au point de vue de l'attribut de l'existence ou de la réalité, de l'attribut de l'unité ou de l'attribut du tout ; il se

peut que déjà à ce moment un élément surtout se fasse apercevoir sans cependant éliminer les autres éléments; on trouvera ainsi déjà dans un schéma à nuances plutôt solipsistes, l'ébauche de la synthèse qui conduira ensuite à la construction du système philosophique.

Dès que nous commençons à concevoir l'ébauche d'une synthèse, tous les éléments qui seront mis au jour par l'analyse philosophique sont déjà unis d'une manière quelconque; peu à peu ils se dégageront au cours de l'analyse philosophique; les éléments isolés ne se trouveront pourtant pas en état de pureté parfaite. Ce qui nous paraît être élément pur peut contenir toujours des traces d'autres éléments; d'autre part, un mélange où un des éléments se trouve en prédomidance peut être pris pour un élément en état pur, un élément masquant les autres.

Ce n'est pas ici la place de rechercher comment ce problème se présente à nous dans les différents systèmes philosophiques européens, ni d'analyser d'une façon détaillée à ce point de vue la littérature et la philosophie russes; disons seulement que dans la plupart de ce qu'on peut appeler systèmes philosophiques russes le point de départ est formé par l'élément de la morale sociale; c'est là un trait caractéristique qui a été constaté par beaucoup de ceux qui ont eu l'occasion d'observer la vie russe de même que par ceux qui ont étudié la littérature russe.

II. — L'attribut du tout dans la conception de Soloviev et de Troubetzkoï.

A. — Si on se tient à l'exposé systématique de la conception philosophique donnée par Soloviev dans son ouvrage « Critique des principes abstraits », on voit que, d'après cet auteur, c'est la vie de la société qui doit fournir la base à la morale; mais si c'est le besoin moral social qui conduit à poser le problème de la connaissance, on devrait alors abandonner l'individualisme dans la théorie de la connaissance comme on l'a abandonné dans la théorie de la morale[1].

1. La conclusion que nous faisons ici en ce qui concerne l'individualisme dans la théorie de la connaissance n'est peut-être pas tout à fait conforme à l'esprit de la philosophie de Soloviev, mais elle s'applique bien au développement ultérieur de la philosophie russe.

Après avoir anticipé sur la conclusion à laquelle doit arriver le philosophe, suivons-le de plus près dans ses spéculations. Après avoir montré que l'épicurisme, l'eudémonisme et l'utilitarisme, de même que le devoir de Kant, ne peuvent pas donner de base solide à la morale, Soloviev dit qu'une définition complète du principe absolu de la morale doit contenir des indications concernant l'objet normal ou le but du vouloir et de l'action morale. La société normale constituant cet objet, il résulte que l'on doit passer de l'éthique subjective ou individuelle à l'éthique objective ou sociale. Comme société normale Soloviev considère une société dans laquelle tous les domaines de l'action, tout en gardant leur indépendance relative, ne sont pas séparés d'une manière extérieure, mécanique, mais s'entrepénètrent comme les parties d'un être organique qui sont nécessaires les unes aux autres et qui sont unies pour un but commun et pour une vie commune.

De cette définition de la société il résulte la définition suivante de la norme morale : pour être normale au point de vue de la morale, notre activité doit, en ayant comme point de départ le sentiment de l'amour (*causa materialis* de la morale), prendre la forme du devoir (*causa formalis* de la morale) et avoir pour but la réalisation de la société uni-totale théandrique (*causa finalis* de la morale).

Mais la possibilité de la réalisation de cet idéal moral est liée à l'existence réelle de certains principes métaphysiques tels que l'existence de Dieu, l'immortalité et la liberté humaine; c'est pourquoi on doit admettre l'existence d'un lien réel entre l'éthique et la métaphysique, la justification de cette dernière ne se basant pas seulement sur sa valeur morale.

La conception qui isole le domaine moral en lui attribuant une signification absolue doit ainsi être considérée comme erronée. « Cette conception, qui peut être désignée comme moralisme abstrait, dit Soloviev, affirme en se basant sur le seul fait de la conscience que, en présence de n'importe quelles opinions métaphysiques et même dans le cas où celles-ci font complètement défaut, l'homme peut agir moralement, car il a pour cela une norme complètement suffisante et un principe directeur dans la conscience morale intérieure, dans la conscience tout court et un motif suffisant dans ses sentiments moraux de sympathie et de justice. Nous

avons déjà plus d'une fois indiqué les limites du sentiment moral, et quant à la conscience, celle-ci, tout en jouant un rôle important comme facteur moral, a un défaut fondamental. En effet la conscience, comme l'a déjà remarqué quelqu'un, ressemble à merveille au démon par les suggestions duquel se guidait Socrate. Comme ce démon, la conscience nous dit seulement ce que nous ne devons pas faire, mais elle ne nous indique pas ce que nous devons faire, elle ne donne aucun but positif à notre activité. Au contraire, si nous ne nous bornons pas à cette morale négative, si nous acceptons notre définition complète du principe moral qui nous indique aussi le but positif de notre activité, nous devons évidemment admettre que, si le but vers lequel nous aspirons est un but réel, il suppose nécessairement la conviction qu'il peut être réalisé. Mais la possibilité de réaliser ce but dépend évidemment non de sa dignité intérieure, ni du degré dans lequel il est désirable, mais des lois objectives de l'existence qui forment l'objet non de l'éthique ou de la philosophie pratique, mais de la philosophie théorique et appartiennent au domaine de la connaissance pure. C'est dans ce domaine que doit être résolu le problème de l'existence vraie d'un ordre vrai absolu qui seul peut servir de base à un principe moral à force réelle[1] » (p. 184).

Le problème de l'éthique nous conduit ainsi au problème de la vérité ou, pour mieux dire, au problème des critères de la vérité ou de la connaissance vraie. Mais à ce point de vue ni le rationalisme abstrait ni le réalisme abstrait ne peuvent nous suffire. Ni l'expérience, ni la raison ne peuvent à elles seules nous fournir les bases et les critères de la vérité. La réalité relative de l'objet dans nos sensations ne nous garantit pas sa réalité absolue en lui-même, et la rationalité relative (la généralité et la nécessité) de l'objet dans notre pensée ne nous garantit pas sa rationalité absolue en lui-même, sa généralité objective et sa nécessité (uni-totalité). La notion de la vérité exige la rationalité absolue et la réalité absolue; la vérité de l'objet ne peut pas être seulement un rapport, elle est ce qui est dans le rapport, ce à quoi le sujet se rapporte.

S'il en est ainsi, le problème de la connaissance nous conduit au problème religieux, parce que « pour la connaissance vraie il est

1. Soloviev, *Œuvres*, 1re Éd., t. II.

nécessaire de supposer l'existence absolue de l'objet de cette connaissance, c'est-à-dire de l'existence vraie [1] ou de l'uni-total, et l'existence d'un rapport réel entre cet objet et nous comme sujet connaissant; il est nécessaire de reconnaître que le principe de l'uni-totalité, ou l'un qui est en même temps tout ou contient tout, existe pour nous non seulement comme une forme vide ou comme moyen de discernement de notre intelligence, mais dans sa réalité propre et absolue ou comme existence vraie. Ce principe en sa qualité de l'uni-total ne peut pas être absolument extérieur par rapport au sujet agissant dans l'acte de la connaissance; il doit exister entre lui et le sujet un lien intérieur, grâce auquel le sujet a une connaissance réelle de ce principe et grâce auquel le sujet est lié intérieurement à tout ce qui existe, et a la connaissance réelle de tout ce qui existe, tout présentant le contenu de l'uni-total. Ce n'est qu'étant liés à l'existence vraie dans le sens de la réalité absolue et de l'universalité absolue (uni-total) que les phénomènes de notre expérience peuvent participer de la réalité effective et les notions de notre pensée de l'universalité positive et vraie; ces deux facteurs de notre connaissance, qui, étant pris en eux-mêmes comme principes abstraits, sont tout à fait indifférents par rapport à la vérité, reçoivent ainsi leur signification vraie du troisième principe, du principe religieux » (p. 274).

Nous nous sommes attardé à l'exposé de plusieurs points de la philosophie de Soloviev parce que nous arriverons ainsi à mieux comprendre le rôle que l'élément mystique doit jouer dans la conception de notre philosophe. Le lecteur ne s'étonnera pas en entendant le philosophe affirmer que nous connaissons les objets de deux manières : de l'extérieur, par le fait de notre isolement phénoménal — connaissance relative dans les deux formes, empirique et rationnelle, et de l'intérieur par notre être absolu, lié intérieurement à l'être de l'objet que nous sommes en train de connaître — connaissance absolue, mystique. Cette connaissance mystique se trouve à la base même de notre connaissance physique et phénoménale; elle joue un rôle encore plus important dans la connaissance de la vérité de l'objet au point de vue de l'universalité.

1. Nous traduisons ici par existence vraie le terme « ist inno soustchéié » qui correspond au terme allemand « das wirklich Seiende ».

Dans ce système de Soloviev se dégage bien le lien qui existe entre le point de départ social de sa philosophie et l'élément mystique qui se trouve à la base de sa théorie de la connaissance et en effet ce n'est qu'ayant recours à une connaissance supra-individuelle ou mystique que l'on peut donner une base solide à une morale sociale.

B. — Nous verrons plus tard comment cet élément s'est développé dans la philosophie russe pour aboutir à l'intuitivisme de Lossky; adressons-nous à présent au philosophe qui peut être considéré comme le continuateur immédiat de Soloviev et qui ne lui a survécu que de peu d'années.

Déjà dans l'introduction à son ouvrage important : « La métaphysique dans l'ancienne Grèce », Troubetzkoï a insisté sur l'universalité de notre connaissance; il y a développé la théorie qui a pu paraître bizarre et selon laquelle dans tout acte de la connaissance et de la sensation nous sortons de nous-même d'une manière idéale; nous sortons de nous-même en agissant dans l'espace et dans le temps; nous ne pouvons pas avoir conscience de nous-même, devenir un objet pour nous-même qu'en sortant de nous-même d'une manière idéale. On comprend mieux les idées du philosophe si l'on pense qu'il s'agit de fonder une théorie de l'universalité de notre connaissance. Troubetzkoï a développé avec beaucoup de talent sa théorie, qui est, peut-on dire, une théorie de métaphysique biologique et sociologique, dans deux remarquables études : « Sur la nature de la conscience humaine » et « Les bases de l'idéalisme[1] ». Nous voulons essayer de dégager les idées directrices de la conception philosophique de Troubetzkoï.

Selon notre philosophe, la conscience de l'homme ne peut être expliquée ni comme une fonction empirique personnelle, ni comme le produit d'un principe universel générique inconscient : ces deux hypothèses nous conduisent à la négation des fonctions cognitives logiques de la conscience, à l'idéalisme subjectiviste, qu'il soit empirique ou métaphysique; elles conduisent aussi à une fausse psychologie. On ne peut concevoir la conscience sans la présence de la conscience, la conscience personnelle limitée suppose la conscience générale collective. « Comme nous tâcherons de le

1. Prince Serge Troubetzkoï, *Œuvres*, t. II.

prouver dans l'étude présente, dit Troubetzkoï, ce n'est qu'après avoir reconnu une telle collectivité fondamentale, une telle catholicité organique de la conscience humaine que nous pouvons comprendre comment elle peut, d'une manière générale et nécessaire, connaître la réalité; ce n'est qu'alors que nous pouvons concevoir comment les hommes comprennent psychologiquement et logiquement les uns les autres et toutes les choses, comment ils peuvent se mettre d'accord dans la connaissance positive et rationnelle de la vérité objective universelle, indépendante de toute conscience personnelle. Ce n'est qu'alors que nous pouvons reconnaître l'infaillibilité de l'esprit *individuel* isolé en ce qui concerne la connaissance de certaines vérités empiriques et mathématiques et parfois métaphysiques, universelles et nécessaires » (p. 13).

Sur la catholicité[1] possible de la conscience notre auteur s'exprime comme suit : « Je pense que la conscience humaine n'est pas seulement une fonction personnelle, mais qu'elle est une fonction collective du genre humain. Je pense aussi que la conscience humaine n'est pas seulement un terme abstrait pour la désignation de beaucoup de consciences individuelles, mais qu'elle est un processus *universel* vivant et concret. La conscience est commune à nous tous et ce que je connais à l'aide de la conscience et dans la conscience d'une manière objective, d'une manière générale, je le reconnais vrai — de la part de tous et pour tous, non seulement pour moi seul. En réalité je tiens en mon for intérieur conseil sur tout avec tout le monde. Et pour moi n'est vrai, certain d'une manière générale et absolue, que ce qui *doit l'être* pour tous. Notre accord général, notre unanimité possible, que je constate directement dans ma conscience est pour moi le critérium absolu intérieur, de même que l'accord empirique extérieur concernant certaines vérités est le critérium extérieur, dont l'autorité dépend du premier » (p. 13). Chacune de nos paroles prouve, selon l'auteur, le fait de la conscience collective, elle la suppose. La parole suppose une capacité organique de compréhension réciproque, une unité psychologique générique; elle suppose aussi une communication effective avec des gens qui parlent. La catholicité organique de la conscience humaine suppose non seulement une unité générique, mais un

1. Nous traduisons les mots Sobornost = universalité, par catholicité, soborny = universel, par catholique.

commerce vivant personnel entre les hommes; elle suppose non seulement l'individu et le genre, mais un principe particulier supra-individuel dans lequel le générique et l'individuel peuvent être conciliés.

Nous avons tous un univers commun, une vérité unique, une beauté unique. La vérité, la beauté, le bien ne sont pas des produits d'un accord empirique extérieur, elles ne sont pas accessibles à l'esprit individuel comme tel; elles ne sont pas non plus des idées d'un moi absolu et transcendant, différent de toutes les personnes humaines vivantes. La conscience n'est ni impersonnelle ni personnelle, car, étant catholique [1], elle est plus que personnelle. Nous avons conscience d'une manière objective de la vérité, du bien, de la beauté qui ne se réalisent que peu à peu dans la conscience vivante collective de l'humanité.

L'examen critique des doctrines empiristes et idéalistes de la conscience montre, d'après Troubetzkoï, que le point de vue de la conscience individuelle n'est pas soutenable. Cet examen l'amène à tracer le lien qui existe entre la conscience et la vie. La base primaire, la forme élémentaire de la conscience, de la sensibilité, la matière psychologique commune, n'a rien d'individuel. C'est un processus générique qui peut présenter des formations individuelles, de même que des associations d'éléments isolés. La conscience comme la vie est dès le début un processus générique, héréditaire.

Psychologiquement les instincts fondamentaux et généraux, la forme de l'intelligence instinctive, de la *conscience héréditaire* ne sont pas compréhensibles, si on considère la conscience de l'animal comme quelque chose d'individuel. Dans la conscience de l'animal le principe générique de l'instinct prédomine; tout l'esprit individuel de l'animal n'est qu'une simple variation sur des motifs instinctifs généraux. Lorsque l'animal agit sous l'influence de l'instinct, les choses se passent comme si les limites de l'individualité, du temps et de l'espace s'écartaient, comme si l'animal identifiait ses intérêts avec les intérêts de l'espèce, comme s'il reconnaissait dans ses semblables, dans sa famille, son espèce, quelque chose de lui-même. L'animal agit en vue de l'avenir comme

1. Soborny (en russe).

s'il avait conscience du sort subi par son espèce antérieurement.

Si la raison et l'évolution ont élevé l'homme au-dessus de l'animalité, l'homme a gardé néanmoins les instincts animaux généraux qui ont pris chez lui un aspect particulier. Sans nous étendre sur le lien qui existe entre l'hérédité, l'éducation et l'instinct, citons deux passages où l'auteur parle de sentiments moraux et d'idées religieuses et du rôle de l'individu dans l'histoire.

« Les notions et les sentiments moraux, dit Troubetzkoï, ne sont pas le résultat de l'expérience personnelle ou des considérations utilitaires, mais le fruit du développement de cet altruisme immédiat sans lequel le genre ne peut pas exister. Même les dieux que les hommes servent ne sont pas simplement imaginés par les prêtres et les gouvernants, mais présentent le fruit d'un processus théogonique réel dans la conscience commune des peuples et tribus isolés, unis en des communautés religieuses. C'est en cela que consiste l'importance positive des dieux historiques pour les peuples, c'est ici que l'on trouve l'explication des hallucinations collectives dans lesquelles les peuples incarnent leurs idées religieuses, l'explication de ces miracles et théophanies qui présentent un phénomène normal dans l'histoire des religions » (p. 75).

Sur le rôle de l'individu dans l'histoire, Troubetzkoï s'exprime comme suit : « Tout en reconnaissant le caractère nécessaire des événements historiques et l'unité raisonnable du cours général de l'histoire, nous reconnaissons en même temps à l'individu la faculté de représenter la société et de la gouverner. La notion de l'unité primitive générique et de la collectivité organique de la conscience ne nie pas, mais explique ce rôle providentiel de l'individu dans l'histoire. Car ce qui est acquis par l'individu devient, grâce à la solidarité organique de la société avec l'individu, apanage du genre humain ; l'œuvre de l'individu, ses actes héroïques et créateurs ont, à côté de leurs résultats immédiats extérieurs, une importance générale. D'autre part, la personne individuelle ne peut assimiler, embrasser l'idéal universel, connaître la vérité universelle que sous les formes génériques universelles de la conscience humaine. Ce n'est que dans la solidarité organique avec le genre que la personne isolée possède ces formes ; ce qui n'exclut pas cependant l'activité individuelle libre par laquelle l'individu s'élève au-dessus de sa nature innée et remplit sa conscience potentielle

d'un contenu idéal. Pour se réaliser, l'idéal suppose, dans la réalité, des formes universelles et l'acte libre sans lequel il ne peut pas être assimilé » (p. 80).

On voit ainsi que dans la conception de Troubetzkoï le motif du tout joue un rôle encore plus grand que dans celle de Soloviev; l'attribut du tout se trouve à la base de la théorie de la connaissance ainsi que de la théorie de la morale.

Soloviev et Troubetzkoï étaient des penseurs manifestement métaphysiques, qui insistaient sur la nécessité de la métaphysique. Passons à présent à des penseurs chez lesquels la métaphysique n'est pas en faveur.

III. — Le marxisme et l'école sociologique subjectiviste russe.

Le problème du rôle de l'individu dans l'histoire a été l'objet des discussions en Russie pendant un certain nombre d'années vers la fin du siècle passé; c'était au moment où le marxisme a fait ses débuts dans la littérature russe, au moment où allait naître le parti socialiste démocrate russe. On a discuté à ce moment-là le problème de la liberté et de la nécessité, on s'est demandé si la Russie doit nécessairement passer par tous les stades de l'évolution, caractéristiques du développement de l'Europe occidentale. Pour résoudre ce problème, il fallait se rendre compte du lien qui existe entre le passé, le présent et l'avenir; il fallait aussi étudier les forces qui agissent dans la société russe actuelle. Ce fut le jeune marxisme russe qui souleva ces questions. Deux ouvrages de combat ont marqué son apparition dans la littérature russe; ces deux ouvrages étaient : P. Struve, « Remarques critiques à propos du problème du développement économique de la Russie » (1894), et N. Beltov[1], « Sur le problème du développement de la conception moniste de l'histoire » (1896). De ces deux auteurs Struve a un penchant à une philosophie critique kantiste, tandis que Beltov professe un matérialisme philosophique.

Pour élucider le problème du lien qui existe entre la liberté et la nécessité nous voulons nous en tenir d'abord à l'ouvrage de Beltov. La thèse principale de l'auteur est celle de Marx, suivant laquelle

1. Pseudonyme du socialiste russe connu G. Plekhanov.

ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être (c'est-à-dire la forme de leur existence sociale), mais inversement c'est leur existence sociale qui détermine leur conscience. Suivant la thèse du matérialisme historique, la raison humaine ne pouvait pas jouer le rôle de démiurge de l'histoire, parce qu'elle est elle-même le produit de cette histoire. Cependant, dès que ce produit apparaît, il ne peut pas, de par sa nature, se soumettre à la réalité du passé, « il tend à la transformer à son image selon sa ressemblance, à la faire plus raisonnable »; en agissant ainsi l'homme ne doit certes pas aller contre les tendances du développement économique nécessaire.

On peut dire avec Brunetière que non seulement nous nous adaptons au milieu, mais que nous adaptons le milieu à nos besoins; c'est la conséquence du développement des instruments inventés par l'homme, la conséquence du développement de ses organes artificiels, de la croissance de ses forces productrices. Celles-ci en se développant changent la nature de l'homme de telle manière que l'homme qui était esclave des forces productrices au début de son histoire devient homme libre et maître des forces productrices lorsqu'il prend conscience des causes de son asservissement par la nécessité économique. On n'a pas remarqué ce phénomène jusqu'à l'apparition de la doctrine de Marx, parce que la science sociale se guidait surtout sur la notion de la nature humaine; ce fut Marx qui, le premier, a formulé, sans équivoque, la thèse selon laquelle l'homme, en agissant pour les besoins de son existence sur la nature, transforme sa propre nature, ce fut Marx qui a émis l'opinion suivant laquelle la liberté est la nécessité dont nous avons pris conscience.

Mais quel rôle peut alors jouer l'individu dans l'histoire, qu'est-ce qui peut faire l'action dite consciente? Nous trouvons une réponse à ces questions dans l'article de M. Boulgakov, « Sur la légalité des phénomènes sociaux », publié en 1894 lorsque l'auteur était encore un de ceux qui combattaient pour la doctrine marxiste. Selon Boulgakov, c'est la nécessité qui règne dans le monde extérieur, ainsi que dans la vie humaine. Cette nécessité, qui apparaît dans la vie animale sous la forme de la lutte pour l'existence, se manifeste dans la vie des sociétés humaines en ceci que la forme de la vie sociale dépend de l'économie sociale. Ce lien

existe partout et dans tous les temps, mais les lois qui en sont l'expression peuvent être différentes, suivant les époques du développement de la société. Si dans certaines époques ces lois agissent contre la volonté de l'homme, si l'homme ne les comprend pas, il arrive un certain degré de développement, où l'homme comprend le caractère de ces forces ; dès ce moment l'intervention consciente de l'homme est exigée par les lois mêmes du développement des forces productrices. Il va de soi que le succès n'est assuré qu'aux actions conscientes de l'homme qui ne vont pas à l'encontre de la loi du développement de la société donnée; la conclusion pratique qui s'ensuit est qu'il faut étudier la structure sociale, le développement social de la société dans laquelle on agit.

Beltov et Struve ont insisté sur la nécessité d'étudier les conditions économiques de la vie russe. Par l'analyse de ces conditions ils ont voulu prouver que la Russie ne pouvait pas éviter au cours de son développement le stade capitaliste et que l'action des éléments conscients de la société devait se conformer à la marche de ce développement. Il s'agissait surtout de déterminer le rôle que la classe intellectuelle, « intellighentziia », pouvait jouer en Russie, et la polémique de M. Beltov et des marxistes en général était dirigée contre l'école sociologique subjectiviste russe dont les leaders étaient le publiciste connu, M. Mikhaïlovsky, et le socialiste Pierre Lavrov qui, après avoir quitté la Russie, s'est fixé à Paris.

Pour comprendre la position que les partisans de Mikhaïlovsky et de Lavrov ont prise dans ces questions, il faut s'adresser à la conception théorique de ces auteurs, surtout à leurs conceptions historiques et sociologiques.

Mikhaïlovsky divise le développement historique en trois périodes : la période anthropocentrique objective, dans laquelle l'homme considère qu'il est le centre et le but objectif de la nature; la période excentrique dans laquelle ce sont les buts extérieurs qui régissent la nature, et la période anthropocentrique subjective dans laquelle l'homme renonce à toute téléologie objective.

Le mysticisme, c'est-à-dire l'attribution d'une existence réelle à une idée subjective, et l'anthropomorphisme, c'est-à-dire la conception dans laquelle Dieu présente la copie de l'homme et des condi-

tions qui l'entourent, sont communes à la conception anthropocentrique objective et à la conception excentrique. Mais si ces deux conceptions se ressemblent sous certains rapports, il y a cependant du point de vue humain, c'est-à-dire du seul point de vue juste et scientifique, une différence capitale entre elles. Les considérations suivantes nous aideront à mettre au jour cette différence.

Depuis le moment où la pensée a cessé d'être un moyen, mais est devenue un but en soi-même, accessible seulement à une partie de la société, le lien qui existe entre cette partie et tout le reste de la société se perd. Ou, du moins, on n'a plus conscience de ce lien. Si l'histoire n'avait pas imité en ce qui concerne son développement l'évolution organique, si les parties de la société ne s'étaient pas spécialisées pour des fonctions spéciales, l'accumulation des connaissances aurait conduit l'humanité de l'anthropocentrisme objectif à l'anthropocentrisme subjectif. Sans s'engager dans la voie excentrique, l'homme aurait vu que la formule : « tout est créé pour l'homme » est vraie dans le sens subjectif, mais pas dans le sens objectif; il aurait vu que rien n'est créé pour l'homme, que c'est dans la sueur et dans le sang qu'il apprend à dominer la nature, que c'est par la force de sa conscience qu'il se place au centre de la nature. Mais l'accumulation des connaissances se faisant dans des conditions d'une coopération de groupes spécialisés, l'homme n'arrive pas à cette conception. La pensée qui devient une fonction spéciale de l'organisme social dit que rien n'est créé pour l'homme; forcée à chercher un point d'appui dans elle-même, elle attribue ses propres buts à la nature; ses buts, ses tendances doivent, en dernier lieu, être attribués à Dieu. « Mais ce n'est pas la divinité de l'homme anthropocentrique primitif qui a donnné au crotale une queue singulière pour prévenir l'homme du danger qui le menace et qui a créé cet animal pour punir et effrayer l'homme. L'homme de la période excentrique s'est éparpillé, il a cessé d'être un *homme* indivisible pour s'approcher de l'état d'un *organe* spécialisé : c'est pourquoi les buts de la Providence ne peuvent pas se trouver pour lui dans l'*homme*; ils s'éparpillent dans l'espace et dans le temps, en s'adaptant à cette fonction spéciale qui est propre à l'homme comme organe spécial de l'organisme social. Voilà la différence qui existe entre la téléologie

anthropocentrique objective et la téléologie excentrique[1]. »

Il va de soi que pour Mikhaïlovsky la troisième période est la période idéale; cette période anthropocentrique subjective est caractérisée par la conception dans laquelle on juge tout du point de vue de l'intérêt de l'homme intégral.

C'est à ce point de vue que l'on doit se placer lorsqu'on étudie et apprécie les événements historiques.

On comprend qu'en se tenant au schéma du développement historique cité plus haut il était légitime de se demander si sous certains rapports un pays comme la Russie, où la spécialisation ne présente pas encore le trait saillant de la vie sociale, n'est pas plus apte à l'assimilation du progrès que les pays qui doivent dans leur mouvement progressif lutter contre les effets néfastes apportés par la spécialisation dans le domaine intellectuel. Il va de soi que l'on admettait qu'il est possible de réaliser les conditions dans lesquelles le peuple serait à même de jouir de tous les bienfaits de la civilisation au point de vue du progrès scientifique, social et politique.

Dans la théorie du progrès de M. Mikhaïlovsky l'opposition entre la coopération simple et complexe joue un grand rôle. M. Mikhaïlovsky apparaît aussi comme critique de la théorie organique de la société. On verra plus bas que selon M. Berdiaïev la position de Mikhaïlovsky n'est pas suffisamment claire sous ce rapport.

Ajoutons encore qu'en s'appuyant sur plusieurs citations de la philosophie positive d'Auguste Comte, l'auteur trouve que le fondateur du positivisme a lui aussi laissé entrevoir la nécessité de réintégrer le point de vue subjectif, à savoir que lui non plus n'a pas voulu rester observateur passif des vérités scientifiques; lui aussi il a vu le danger que peut présenter une classe spéculative qui, en se spécialisant, se sépare de la société. Comte dit notamment : « Chez la classe spéculative l'élévation de l'âme et la générosité des sentiments peuvent difficilement se développer sans la généralité des pensées » (t. VI p. 387). Puis, « l'intime dégénération indiquée par de tels symptômes confirme l'état purement provisoire d'une classe spéculative où l'actif sentiment du devoir a dû s'affaiblir au même degré que le véritable esprit d'ensemble et chez laquelle on

1. Mikhaïlovsky, *Œuvres*, t. I, p. 206.

remarque en effet, aujourd'hui encore plus que partout ailleurs, une systématique prépondérance de la morale métaphysique fondée sur l'intérêt personnel. Bientôt peut-être la science elle-même en sera profondément atteinte, soit parce qu'une trop avide concurrence menace d'y déterminer chez des natures trop inférieures une altération volontaire de la véracité des observations, soit à cause de la surexcitation qu'une cupidité croissante est exposée à y recevoir des relations plus directes et plus actives entre les spéculations scientifiques et les opérations industrielles » (t. VI, p. 393). Mikhaïlovsky trouve un lien entre sa doctrine et plusieurs conceptions appartenant à la deuxième période du penseur positiviste. « La seconde moitié de l'activité philosophique de Comte, dit Mikhaïlovsky, attend encore son appréciation judicieuse; cette tâche est d'autant plus difficile qu'il s'agit de séparer le grand du ridicule, chose dans laquelle l'homme ne passe pas d'ordinaire pour maître. La synthèse subjective, la systématisation des connaissances du point de vue humain non seulement sous le rapport théorique, mais sous le rapport pratique, l'idée de l'unité et de l'harmonie de l'être humain, comme base du bien — toutes ces choses exigent un accueil autre que celui qui leur est fait par le prudent et réservé J.-St. Mill. L'exigence de l'unité dans les intérêts et les buts des individus, comme membres de la société et de l'unité, et de l'harmonie de tous les éléments moraux, physiques et intellectuels, cette exigence, dit J.-St. Mill, est le *fons errorum* des dernières conceptions de Comte. Que Comte, en s'appuyant sur ces principes, soit arrivé à beaucoup d'erreurs, cela ne peut pas être contesté. Mais nous sommes prêts à affirmer avec un des partisans de Comte[1] qu'en général ce n'est pas le *fons errorum*, mais le *fons veritotis* » (t. I p. 90).

Sans entrer dans les autres détails de la doctrine de Mikhaïlovsky, ainsi que dans les discussions sur le problème du progrès, disons que Mikhaïlovsky attribue un grand rôle à l'expérience sympathique qui est fondée et sur notre faculté de revivre la vie d'autrui, c'est-à-dire de nous mettre dans la position d'autrui.

M. Struve, qui a, le premier, attaqué en 1894 l'école sociologique subjectiviste russe, reconnaît en 1901 dans la préface du livre de

1. Bridge, *De l'unité de la vie et de la doctrine d'Auguste Comte*, traduit de l'anglais, Paris, 1867.

Berdiaïev sur Mikhaïlovsky, que l'expérience sympathique n'est pas tout à fait à négliger, mais que cette expérience qui nous fait vivre les états d'âme d'autrui n'est qu'un stade par lequel nous passons à la connaissance scientifique; ce stade est exempt de tout danger seulement dans le cas où on n'oublie pas que c'est vers la connaissance pure et objective que nous devons aspirer comme vers un idéal. La pensée scientifique exige l'autonomie complète de la conscience intellectuelle.

Il est intéressant de citer la remarque de M. Struve que la conception qui considère les intérêts de classe comme critère ou norme de la vérité et qui est caractéristique du marxisme orthodoxe n'est que l'application, dans un cas particulier, de la méthode subjectiviste de Mikhaïlovsky. Il y a dans cette conception propre, comme on voit, de deux tendances apparemment opposées quelque chose de vrai au point de vue psychologique; mais c'est une erreur au point de vue de la théorie de la connaissance.

En ce qui concerne le problème moral, Struve reconnaît l'objectivité de la morale comme problème qui ne peut pas être résolu par voie empirique : c'est pourquoi il a recours à un postulat métaphysique de l'ordre du monde moral qui est indépendant de la conscience subjective. « Il y a ici, dit M. Struve, une analogie complète entre la conscience religieuse dans le sens ordinaire de ce mot et la conscience éthique. Un homme instruit ne peut pas croire qu'on peut prouver par voie logique ou expérimentale, en général d'une manière objective, l'existence d'un Dieu personnel. La conviction de l'existence d'un Dieu personnel est néanmoins un des aspects de la conviction de l'existence d'un ordre du monde objectif et raisonnable (p. LIV).

De la critique de M. Berdiaïev[1] retenons la constatation que, bien qu'attaquant la théorie organique de la société, Mikhaïlovsky est attaché à cette théorie; dans sa conception de la société il est en même temps un partisan d'un réalisme extrême de même que d'un nominalisme extrême. « D'un côté la société est pour Mikhaïlovsky une réalité qui ne dépend pas des individus et qui leur est opposée; de l'autre côté, il nie à un tel degré la réalité de la société qu'il suppose que l'individu peut se guider sur ses

1. *Le subjectivisme et l'individualisme dans la philosophie sociale*, Saint-Pétersbourg, 1901.

intérêts personnels qui se sont détachés de ceux de la société. Comme « organiste » Mikhaïlovsky envisage la société d'un point de vue extrêmement réaliste; comme « individualiste » il l'envisage du point de vue d'un nominalisme extrême » (p. 164).

Le problème du lien qui existe entre l'individu et la société, le problème du rôle de l'individu dans l'histoire a occupé aussi Lavrov. Cet auteur était connu surtout par son ouvrage « Lettres historiques » paru en 1870 et qui avait beaucoup de succès dans les milieux intellectuels russes. Des générations entières ont subi l'influence des idées de cet auteur, bien que la réimpression de cet ouvrage fût pendant longtemps défendue. Dans cet ouvrage nous trouvons la définition suivante du progrès : le développement de la personnalité sous les rapports physique, intellectuel et moral, la réalisation de la vérité et de la justice dans la vie sociale. Dans le dernier ouvrage qu'il a publié avant sa mort : « Le problème de la compréhension de l'histoire » (1898), il dit que « le progrès comme sens de l'histoire se réalise dans la croissance et la consolidation de la solidarité en tant que celle-ci ne gêne pas le développement des processus conscients et des motifs d'action dans la personnalité humaine ».

L'auteur a toujours en vue la personnalité intelligente et témoignant d'un esprit critique[1] ; c'est elle qui doit jouer un rôle considérable dans l'histoire, surtout aux époques où les conditions économiques et politiques ont un caractère peu déterminé et n'indiquent pas, par elles-mêmes, l'issue probable de l'évolution sociale; dans ces époques la puissance de la conviction et l'énergie de la volonté de la personnalité humaine deviennent des forces historiques. Selon l'auteur, nous sommes responsables devant l'histoire pour ce que, ayant pu faire, nous n'avons pas fait.

La différence entre cette conception du rôle de l'individu et la conception marxiste n'est pas trop considérable; à certains points de vue ces deux conceptions coïncident. Les polémiques entre les deux courants du mouvement intellectuel russe étaient pourtant très vives; il fallait donc qu'il y eût une divergence plus profonde; elle se dégagera en effet mieux si on se rapporte au problème du déterminisme des phénomènes sociaux : pour le mar-

1. Krititcheski mysliastchaïa litchnost.

xisme tout est donné dans les conditions économiques, tandis que Lavrov et les autres subjectivistes russes apportent dans l'idéal des éléments voulus; le vouloir moral joue dans cette conception un rôle plus grand.

Nous avons parlé plus haut du lien qui existe entre l'individu et la société, du déterminisme des phénomènes sociaux, mais nous avons laissé de côté le problème de la prévision des phénomènes historiques, tandis que c'est justement ce problème, qui se rattache au problème de la nécessité et de la liberté, qui devait former le pivot des polémiques entre les deux courants intellectuels russes. On doit convenir, il est vrai, que ce problème était en partie discuté : on s'est demandé si la Russie doit passer par les stades de l'évolution parcourus par les états de l'Europe occidentale. Mais si les partisans de deux doctrines entrevoyaient dans l'avenir des idéaux quelque peu différents, si dans la pratique politique ils proposaient de s'appuyer sur des classes différentes, leurs principes fondamentaux relevaient du même déterminisme, qu'il soit matérialiste ou positiviste. De deux côtés on pouvait pourtant remarquer des penchants à d'autres conceptions, dont les principes ne sont pas étrangers à la philosophie russe et qui ont eu en Russie des partisans très distingués, mais malheureusement négligés.

Mais avant de passer à ces conceptions nous voulons citer un passage d'un ouvrage de Lavrov où il parle du rôle de l'élément biographique dans l'histoire et qui le rapproche de penseurs avec lesquels il ne croyait pas avoir de lien de parenté. « Si, dit Lavrov, nous envisageons l'histoire *seulement* comme le résultat des réflexes qui se produisent dans la société sous l'influence des agents extérieurs, nous obtiendrons seulement un schéma de l'histoire, une série de formules qui ne contiennent pas justement ce qui présente les particularités de tout ce qui est humain. Dans ces formules nous ne voyons pas comment les hommes souffrent et luttent, comment ils font des efforts pour atteindre un état meilleur et comment ils se considèrent comme des lutteurs pour un meilleur avenir.... Si elle sait quels sont les principes inconscients et immuables qui président la vie de la société, l'histoire de la pensée veut encore savoir dans quelle mesure et de quelle manière ces principes passent dans les consciences des individus et quels résultats s'obtiennent

de la rencontre de ces rayons qui se sont réfractés dans tant de prismes humains. Ce n'est qu'en étudiant tout cela que nous étudions la *vie* de la société; nous ne pouvons connaître cette vie qu'en regardant de près les biographies des personnalités qui composent la société [1]. »

IV. — L'IDÉALISME CONCRET ET SPIRITUALISTE ET LA CAUSALITÉ CRÉATRICE

Cette conception du rôle de l'élément biographique dans l'histoire, qui est intimement lié au problème du rôle de la personnalité humaine dans les événements historiques, ne peut pas être conforme, si l'on en tire toutes ses conséquences, aux exigences des partisans de la doctrine positiviste. On voit ici, de même que chez Mikhaïlovsky lorsqu'il cherche un système de vérité qui doit embrasser en même temps la vérité positive et la vérité justice, que les cadres du positivisme sont trop étroits pour la méthode subjectiviste. Cela a été remarqué par plusieurs critiques de l'école sociologique russe, dont nous voulons citer M. Struve. Nous ne nous arrêterons pas ici à la place que, selon cet auteur, doivent occuper dans la philosophie les catégories de l'être et du devoir ou, si nous voulons employer le langage moderne, à la relation qui doit exister entre le mécanisme et le finalisme; disons seulement que M. Struve, étant revenu par la philosophie criticiste du marxisme à une conception métaphysique, affirme qu'il y a une nécessité logique à prolonger le criticisme, à mettre à la base de cette conception la formule suivante : « on ne peut pas nier, en général, l'existence sans cause [2] ». M. Struve pose ainsi le problème de l'existence sans cause et de l'existence créatrice, et continue, pour ainsi dire, une conception philosophique qui a été développée avec beaucoup de talent par M. Lopatine.

A. — Nous avons déjà montré dans l'article précédent que la notion de la causalité créatrice joue un rôle essentiel dans la conception du métaphysicien russe. Dans le deuxième volume de son ouvrage : « Les problèmes positifs de la philosophie », il examine

1. Lavrov, Introduction à l'histoire de la pensée, p. 96-97 (cité d'après Kareev, *La philosophie de l'histoire dans la littérature russe*, p. 187).
2. Struve, Patriotica. Saint-Pétersbourg, 1911.

ce problème de plus près. Dans deux annexes à cet ouvrage, il traite du problème du libre arbitre et du problème de la liberté morale de l'homme.

Les propriétés essentielles des phénomènes de l'esprit ne peuvent pas, selon l'auteur, être expliquées sans l'hypothèse de la causalité créatrice. Si l'on compare les caractères fondamentaux de la causalité physique ou mécanique avec les qualités de la causalité spirituelle, on fait les constatations suivantes :

Tout processus mécanique est caractérisé :

1° Par la détermination complète de la cause au point de vue de la quantité et de la nature des éléments qui la composent, par le fait que la cause est quantitativement égale à l'effet et par le fait que l'effet donné est logiquement inévitable;

2° Par l'indifférence complète de la force agissant vis-à-vis du sens idéal et de la qualité des formes, par lesquelles elle passe (c'est-à-dire par l'absence d'un principe téléologique.

Dans la vie spirituelle nous trouvons des caractères diamétralement opposés; elle est caractérisée :

1° Par l'indétermination intérieure relative des causes; si nous réalisons par exemple par une série d'actes complexes notre intention générale, on ne peut pas déduire, avec évidence géométrique, le caractère individuel de ces actes du contenu de l'intention. Dans la force agissante appartenant au domaine de l'esprit il y a une détermination créatrice; elle crée, en effet, un nouvel acte, dans lequel la cause est conforme à l'effet, mais ne lui est pas identique;

2° Par le caractère qualitatif et téléologique de l'effet provoqué par la causalité spirituelle. Nous exigeons que nos actes aient un sens, qu'ils soient conformes à nos intentions.

La force créatrice est caractéristique de l'esprit. Dans cette force qui se trouve à la base de tout ce qui est spirituel, dans la certitude de notre expérience intérieure, dans la nature active de notre conscience et dans la finalité des actes psychiques nous avons les conditions générales qui permettent de résoudre le problème de la liberté des actes moraux de l'homme.

Dans son travail « La liberté morale de la personnalité humaine[1] », M. Lopatine démontre les thèses suivantes :

1. Annexe à l'ouvrage « *Les problèmes positifs de la philosophie* », 2e vol., Moscou, 1891.

1° Tout être animé est dirigé dans son activité par des tendances générales; il existe entre celles-ci et les actes particuliers qui les réalisent une relation créatrice, mais non mécanique. C'est en cela que consiste la liberté, par laquelle tout ce qui est vivant se distingue du monde non animé.

2° Nos intentions innées ne s'élèvent pas, dans leur forme initiale, au-dessus du niveau des tendances et des penchants inconstants et inconscients. Ce n'est que l'effort de notre volonté qui leur confère le caractère de détermination et de conscience claire.

C'est en ceci que consiste la liberté de tous les êtres à organisation intellectuelle complexe.

3° Dans l'âme humaine il existe des potentialités indéfinies du bien et du mal, il dépend de notre volonté créatrice de nous guider dans l'action par l'un ou par l'autre. Lorsque le choix est fait, la direction de notre vie, qu'elle soit dirigée par le génie du bien ou par le démon du mal, est tracée d'une manière inévitable. Mais cette inévitabilité n'est pas une loi fatale, qui ne peut être surmontée à aucun prix, et c'est même dans la possibilité des *transformations morales* qui transposent d'une manière fondamentale les forces mouvantes de notre activité que les prescriptions de notre conscience trouvent leur justification profonde. C'est en ceci que consiste la liberté morale ou à proprement parler la liberté humaine de la personnalité.

La manière de voir de l'auteur se justifie surtout par sa conception originale du principe (de la loi) de la causalité. Il l'expose bien dans le passage suivant : « Le sens immédiat de la loi de la relation causale, qui est propre à notre raison comme un point de vue inévitable sous lequel nous envisageons la réalité, ne présume aucunement l'uniformité *absolue* des phénomènes; en réalité elle est plus large et plus simple; on peut la formuler de la manière suivante : *tout acte suppose un agent agissant, toute réalité qui se manifeste suppose une force qui s'incarne en elle.* Ces postulats évidents permettent d'entrevoir la possibilité de relations causales de deux sortes : d'une part, l'action donnée peut être la simple continuation d'une action accomplie auparavant, qui ne change ainsi que sa forme accidentelle (à cette catégorie appartiennent tous les processus mécaniques dans le sens propre de ce mot). Mais d'autre part, ces *continuations* de l'action doivent nécessairement être

précédées de moments de leur *réalisation* effective, de ce que nous vivons comme des *efforts*, c'est-à-dire du passage réel de la *potentialité* à l'*acte* » (p. 351).

En développant ces idées M. Lopatine arrive à voir une finalité réelle dans les actes de la force organisatrice, le développement organique présentant une victoire lente de l'idéal sur l'inertie de la matière. On peut poursuivre empiriquement les moments isolés de ce développement, en se guidant sur l'idée de l'animation croissante ; on peut deviner leur sens général, mais on ne peut pas les prévoir, les construire *a priori*. Aux objections des partisans de la science exacte contre toute téléologie on peut répondre qu'ils oublient que la réalité n'existe pas à cette fin qu'ils puissent à tout prix taxer leurs recherches du titre d'exactes, et qu'ils oublient que les intérêts de la vérité sont supérieurs à ceux du système ou de la méthode. La question la plus pressante de la philosophie et de la science est la suivante :

« Est-ce vrai que toutes les sciences doivent, de par leur nature, prendre pour modèle les sciences astronomiques et que ce n'est que la faiblesse des forces intellectuelles de l'humanité qui a empêché la plupart des sciences d'atteindre cet état? Est-ce vrai que tout dans le monde est mécanique et rationnel ou bien se réalise-t-il dans la vie un autre élément, un élément irrationnel, pour ainsi dire, supra-logique de l'être? » (p. 356).

Dans la suite de son travail l'auteur insiste sur l'analogie qui existe entre l'acte créateur dans la morale et l'acte créateur dans l'art.

Citons encore un passage où M. Lopatine parle de l'irrationalité de la réalité. « *L'irrationalité* de ce qui est n'est pas une *non-rationalité*. La réalité ne contredit pas les exigences nécessaires de la raison, elle ne peut pas être épuisée seulement par les caractères généraux que l'esprit en abstrait ; c'est pourquoi elle ne correspond pas aux constructions de la raison, lorsque la pensée veut voir dans ces abstractions isolées un tableau complètement adéquat de la réalité. En général, l'irrationalité de la réalité ne peut être envisagée que sous les deux rapports suivants : 1° tout être participe de la vie et présente un mouvement intérieur infiniment varié ; l'intelligence cependant cherche ce qui est relativement immobile et tâche toujours de représenter le mouvement même sous la forme d'aspects

uniformes que l'on peut facilement embrasser et saisir; 2° la réalité est infinie quant à son contenu; tout être réunit en lui une richesse inépuisable de caractères et de relations; mais l'intelligence ne renferme pas le concret dans son intégralité intérieure, elle ne fait que s'approcher de lui, sans s'élever parfois au-dessus de ses caractères les plus généraux » (p. 251).

B. — Le problème de la causalité occupe aussi une large place dans l'ouvrage de M. Karinsky : « Sur les vérités évidentes »[1]. Le philosophe s'attache surtout à la critique de la théorie de Kant; il démontre que la manière dont Kant a posé la question n'était possible que grâce à ce que le problème de l'objectivité ou de la réalité n'a pas trouvé dans sa philosophie de solution adéquate. Selon Kant, la signification générale du principe de la causalité nous est imposée par le fait que l'attribution dans la conscience d'un lien nécessaire d'un phénomène avec les phénomènes précédents présente la seule condition qui fait d'un phénomène un événement. « Les preuves kantiennes de la causalité n'étaient possibles exclusivement que grâce au caractère peu déterminé de la notion de l'objectivité qui permettait d'oublier que cette notion devait renfermer aussi la notion de la réalité avec son trait caractéristique la sensation et la perception; de là résultait la possibilité, selon les besoins, d'opposer les perceptions, comme témoignage immédiat de la réalité, aux représentations et de les considérer, en même temps, à côté des représentations, comme n'ayant aucune signification objective indépendante de la liaison des représentations suivant le schéma des catégories » (p. 448).

L'auteur indique aussi que l'on ne peut aucunement établir un parallèle entre le lien qui existe entre la notion de l'espace et la grandeur extensive et celui que l'on veut établir entre le temps et la causalité.

En ce qui concerne le problème de la réalité l'auteur insiste sur la nécessité d'analyser à cet effet les données immédiates de notre conscience.

Il est intéressant aussi de constater comment M. Karinsky caractérise la perception et la représentation. « Le processus intellectuel, dit l'auteur, ne peut créer de traits particuliers dans le con-

1. *Journal du Ministère de l'Instruction publique russe*, 1893.

tenu de la représentation par suite du fait que ce contenu n'est pas l'affaire de l'entendement, mais de la sensibilité simplement passive. Il peut seulement être accompagné des efforts de l'imagination d'imiter la réalité perçue d'une façon immédiate, il suppose par conséquent que cette réalité est donnée. Du fait que nous sommes convaincus de l'existence réelle de ce qui n'est pas perçu actuellement, il est clair que l'original sensible de l'image n'est pas le contenu de la représentation, mais celui de la perception; que le contenu représenté n'est toujours que l'essai impuissant d'imiter les données immédiates, c'est-à-dire l'essai impuissant de l'imagination de poser, sans avoir sa présence réelle, sans la vivre immédiatement, la réalité qui est vécue d'une manière immédiate dans la perception » (p. 495).

Dans l'ouvrage dont nous venons de citer plusieurs passages de même que dans un autre sur « La divergence en ce qui concerne les vérités évidentes dans l'école de l'empirisme moderne »[1], M. Karinsky traite un des problèmes des plus importants de la connaissance, à savoir le problème des vérités évidentes ou des bases de notre connaissance. Bien que le philosophe n'ait pas formulé ses propres vues théoriques, sa critique pénétrante du rationalisme kantien et de l'empirisme présente un grand intérêt et donne, en quelque sorte, des indications sur la voie à suivre en vue de trouver la solution des problèmes dont il s'occupe. La méthode que M. Karinsky emploie est la même qu'il a appliquée dans ses recherches logiques sur « La classification des inférences »[2]. « L'examen critique attentif de deux solutions diamétralement opposées doit montrer si on peut espérer que l'opposition disparaîtra et dans quelle direction on peut attendre un rapprochement entre les deux points de vue opposés. »

Ne faisant pas sienne la tendance de Kant de baser les vérités évidentes sur les intuitions de l'espace et du temps et sur les catégories, M. Karinsky approuve la conception de Kant, selon laquelle la création d'un ordre objectif dans notre conscience suppose une activité créatrice de notre esprit; la théorie de Kant présente aussi cet avantage qu'elle attribue cette activité même à nos états passifs. « Il n'y a pas de doutes, dit M. Karinsky, que Kant avait raison

1. *Journal du Ministère de l'Instruction publique russe*, 1901 et 1902.
2. Cf. Notre article, *Revue philosophique*, juillet 1912.

de considérer l'identité de notre conscience comme la condition à laquelle doit être inévitablement liée la possibilité même pour nos états passifs de l'âme de devenir sujets d'étude pour la science; les choses qui ne tombent pas sur la même conscience ne peuvent pas être mises en relation les unes avec les autres, ne peuvent par conséquent former objet de la connaissance. Kant a non moins raison, s'il ne veut considérer le conscience identique comme un panier dont le contenu peut se disposer à son gré sans avoir besoin de s'adapter à la forme qui l'entoure et s'il lui reconnaît une force vivante avec laquelle les phénomènes qui y apparaissent doivent compter. Mais s'il s'était proposé d'examiner attentivement ce qui a lieu en effet dans la vie psychique en général et dans la connaissance en particulier grâce à cette condition inévitable de la connaissance, s'il avait analysé ce qui est en effet lié d'une façon inébranlable à la connaissance sans lui attribuer ce qu'elle ne contient pas, il aurait peut-être créé une tendance dans la psychologie et dans la théorie de la connaissance qui aurait pu résister au sensualisme qui est né auparavant et qui s'est emparé ensuite de la science.... Mais Kant fait ressortir la conscience identique avec le but de justifier la domination exclusive des catégories à l'égard du matériel que la sensibilité fournit à la connaissance. A cet effet il fallait trop attribuer à la conscience identique » (p. 501)[1].

En ce qui concerne la critique de la théorie de Kant, indiquons encore que, selon M. Karinsky, il y a une opposition entre l'esthétique transcendentale et l'analytique; dans la première les axiomes mathématiques sont déduits des formes de l'intuition, tandis que dans la seconde ils apparaissent comme les résultats de l'activité de notre entendement; l'analytique rend ainsi superflue la doctrine de l'intuition.

Si M. Karinsky n'est pas d'accord avec Kant lorsque ce philosophe veut déduire les bases de la connaissance des formes *a priori* de notre entendement, il n'approuve pas non plus l'empirisme qui veut voir dans ces bases les conclusions tirées des observations des faits isolés.

Hume, le précurseur de l'empirisme moderne, n'a pas donné dans les bases théoriques de son scepticisme les preuves de l'im-

1. *Journal du Min. de l'Inst. publ. russe*, août 1893.

possibilité de connaître effectivement les lois de la nature; il admet hypothétiquement une telle connaissance et démontre seulement qu'il est impossible de prouver que ces lois ne changeront pas.

L'empirisme moderne tend à poser la question d'une telle manière qu'il ne reste aucune occasion de le soupçonner de scepticisme; il trouve que l'on peut établir la certitude de la science, même si l'on nie toute connaissance spéculative.

Selon notre auteur, la conscience immédiate attribue à certains jugements une généralité et une nécessité absolues parce que l'homme qui les examine, qui examine par exemple un axiome mathématique, acquiert la certitude qu'ils ne souffrent pas d'exclusions, que le contraire n'est pas possible.

Parmi les représentants de l'empirisme moderne Spencer, qui n'est pas d'accord avec les partisans de la connaissance spéculative en ce qui concerne la genèse de l'impossibilité de concevoir le contraire de certaines vérités et qui insiste sur ce fait que l'origine de ce phénomène est dû à l'influence sur la conscience des faits isolés correspondant à ces vérités, voit dans cette impossibilité de concevoir le contraire des vérités évidentes la base de la certitude de ces vérités. Mill, au contraire, pense que la certitude des dernières prémisses de la connaissance est garantie par l'induction simple. Selon cette théorie le contenu des lois de la nature ne renferme rien de plus que les résultats tirés des observations des faits isolés.

Il a été déjà dit plus haut que Hume a démontré que les postulats empiriques seuls ne permettent pas d'établir des lois de la nature. Mais en admettant même que cela fût possible, il fallait se demander si dans nos constatations des faits isolés il n'y a rien outre ces faits. Mill lui-même ne conteste pas que les perceptions, comme elles apparaissent dans notre conscience qui a évolué, ne peuvent pas être considérées comme des données immédiates dans lesquelles l'intervention de notre activité n'a joué aucun rôle; il reconnaît que les perceptions supposent des processus cognitifs qui ont eu lieu auparavant. Pour établir le caractère empirique de sa théorie de la connaissance, Mill se contente d'affirmer que ces processus ne contiennent pas d'éléments aprioriques et que les résultats de ces processus n'obtiennent dans la conscience une forme stable et ferme que par suite du fait qu'elles sont unies par

un lien associatif. Mill ne s'est pas demandé quelle est la base de notre confiance dans les faits que nous extrayons des perceptions et quel rôle joue dans cette confiance notre confiance dans des associations stables de représentations. « C'est Spencer qui a posé cette question et qui a élucidé l'importance considérable des associations pour les perceptions; il l'a fait dans le but de montrer que la confiance de la science dans les faits qui présentent les bases de la connaissance est la confiance dans des associations indissolubles et qu'elle s'appuie sur l'impossibilité de penser la négation[1] ».

M. Karinsky voit dans la théorie de Spencer une théorie intéressante présentant une solution originale de divers problèmes logiques. Il reste cependant à examiner si cette théorie est conforme aux postulats de la tendance empirique.

Indiquons qu'en discutant les arguments de Mill M. Karinsky insiste sur le rôle que l'élément actif et arbitraire de notre esprit joue dans l'établissement de la non-contingence des coïncidences; cette constatation est, selon notre auteur, importante pour la théorie de la méthode expérimentale.

N. SELIBER.

(*La fin prochainement.*)

1. *Journal du Ministère de l'instruction publique russe*, 1902, avril, p. 338.

Observations et Documents

QUELQUES EXPÉRIENCES SUR LA LOCALISATION SPATIALE

La localisation visuelle dirige probablement chez l'homme normal toutes les autres. Je rappelle à ce sujet le fait d'observation vulgaire que la sensation tactile que nous éprouvons en touchant le sol avec une canne est localisée au bout de la canne, c'est-à-dire là où nous *voyons* la canne rencontrer le sol. Le psychologue américain Stratton a publié, il y a un certain nombre d'années, une série d'études bien connues d'où il résulte clairement que peu à peu de nouvelles localisations tactiles, auditives peuvent s'établir par suite de changements survenus dans les localisations visuelles.

Certaines des observations de Stratton se répartirent sur plusieurs jours et durèrent un grand nombre d'heures. On serait porté à croire, par conséquent, d'après les résultats qu'il a obtenus, que de nouvelles localisations tactiles, auditives ne peuvent se produire, sous l'influence de changements survenus dans les perceptions visuelles, qu'après des expériences prolongées. En réalité, il est facile de modifier presque immédiatement les localisations auditives, tactiles, en agissant sur les localisations visuelles auxquelles elles s'associent. C'est ce que prouvent les expériences qui suivent, ou du moins la plupart d'entre elles.

1° On dispose verticalement sur une table un miroir. Devant ce miroir on place un marteau acoustique fonctionnant électriquement. L'observateur aperçoit dans le miroir l'image du marteau, et la vue directe du marteau lui est cachée par un écran. Il actionne lui-même le marteau au moyen d'une poire électrique pourvue de fils souples. Il s'installe de manière, par exemple, que le marteau soit nettement à sa gauche, et que l'image lui apparaisse en face de lui.

Dans ces conditions, au bout de très peu de temps, s'il observe attentivement le mouvement du marteau pendant qu'il le fera frapper, il constatera que le bruit lui paraît se produire là où il voit le marteau, c'est-à-dire en face de lui, et non pas à sa gauche.

Quand la nouvelle localisation du bruit s'est bien établie, qu'il ferme les yeux, et il continuera pendant quelque temps de percevoir le bruit comme venant d'en face de lui.

Bien mieux, qu'il écarte alors l'écran, de manière à voir à la fois le marteau lui-même et son image, il lui semblera que le bruit vient toujours de l'image et que le marteau réel frappe silencieusement.

Au lieu d'un miroir on peut employer, pour faire l'expérience précédente, un prisme à réflexion totale placé devant l'un des yeux, l'autre œil étant couvert ou fermé. Il n'est pas nécessaire évidemment que le marteau soit actionné électriquement. On pourrait aussi remplacer le marteau par une simple sonnerie électrique. Dans certaines expériences, j'ai employé à la fois un marteau et une sonnerie placés l'un un peu à ma gauche et l'autre un peu à ma droite, et j'observais avec les deux yeux à travers deux prismes rectangulaires : le marteau étant à gauche de la sonnerie, je le voyais à droite et inversement. Les fausses localisations se sont produites alors pour moi très facilement. Mon collègue, M. Darbon, qui a fait la même expérience, n'a pu réussir à localiser faussement le bruit de la sonnerie, peut-être parce que le mouvement, de faible amplitude, du marteau de cette sonnerie n'attirait pas beaucoup son attention : mais il a, sans difficulté, obtenu la fausse localisation du bruit du marteau acoustique.

Dans les expériences qui précèdent, telles que je les ai faites, le déplacement apparent de l'objet obtenu par le miroir ou les prismes n'était pas très considérable; il l'était néanmoins assez pour que l'oreille distinguât nettement les positions de deux sons produits l'un là où se trouvait l'objet, l'autre là où apparaissait son image.

Dans d'autres expériences, avec vision monoculaire et un prisme, j'ai disposé le prisme par rapport à l'œil et à l'objet de manière à obtenir un déplacement apparent considérable de l'objet. Dans un cas, le marteau était placé à ma gauche et j'apercevais son image en face de moi, le déplacement apparent étant d'environ 90° de gauche à droite; dans un autre cas, le marteau était placé plus haut que ma tête et il m'apparaissait également déplacé de 90° environ, vers le bas, dans le plan médian.

Avec déplacement apparent de gauche à droite, il m'a été impossible de localiser le bruit là où je voyais frapper le marteau, tant que j'ai écouté normalement; mais lorsque je bouchais avec un doigt l'une de mes oreilles, la fausse localisation se produisait avec la plus grande facilité.

Avec déplacement apparent de haut en bas, la fausse localisation se produisait toujours très facilement, même lorsque j'écoutais d'une manière normale.

2° Dans les expériences qui suivent, il s'agit de fausses localisations tactiles. Les déplacements visuels étaient obtenus au moyen soit d'un seul prisme rectangulaire (observation avec un seul œil), soit de deux (observation avec les deux yeux). Comme précédemment, les déplacements ont d'abord été faibles.

Une première expérience a consisté simplement à presser avec le bout de l'index gauche sur une boîte placée devant moi. Mon index m'apparaissait en face de moi, par exemple, alors qu'il était en réalité

un peu à ma gauche, assez loin d'ailleurs à gauche pour que, normalement, il fût localisé par le toucher à gauche. Très rapidement la fausse localisation tactile se manifeste : j'ai l'illusion de toucher là où je vois le bout de mon doigt, en face de moi. Si je ferme les yeux, l'illusion persiste pendant quelque temps. Il faut, naturellement, dans de telles expériences, éviter de voir directement la main. En se tenant devant un miroir, pendant qu'on pressera avec un doigt sur le front, on observera peut-être de même qu'il est facile de localiser la sensation tactile dans l'image. De même encore, lorsque nous sommes assis devant la glace du barbier qui nous rase, n'est-ce pas souvent de l'autre côté de la glace, là où nous voyons notre image, que nous sentons le contact du rasoir?

Une seconde expérience, qui réussit presque immédiatement, est celle-ci. On observe, par exemple, la main gauche placée en face de soi avec l'œil droit au travers d'un prisme en dirigeant le regard parallèlement à la face hypoténuse et on lui fait exécuter, autour de l'articulation du poignet, un mouvement alternatif de droite à gauche, de gauche à droite, et ainsi de suite. On a d'abord l'illusion visuelle d'un mouvement inverse, c'est-à-dire de gauche à droite, de droite à gauche, etc.; puis, au bout de peu de temps, l'illusion gagne le toucher, et on a en quelque sorte l'impression, à la fois visuelle et kinesthésique, qu'une main droite, séparée du bras droit, se meut en sens inverse du mouvement réel imprimé à la main gauche. L'illusion peut persister encore, du moins pendant quelques instants, après qu'on a fermé les yeux. Elle peut se produire plus facilement avec une main (la gauche?) qu'avec l'autre.

Dans une dernière expérience, le déplacement apparent, obtenu également au moyen d'un prisme rectangulaire, a été de 90° environ : mon poing gauche, placé à ma gauche, m'apparaissait en face de moi. Avec ce poing, je frappais sur la table, produisant ainsi trois espèces de sensations : une sensation visuelle, une sensation tactile et une sensation auditive. Comme précédemment, je n'ai pu réussir à entendre en avant de moi, lorsque j'écoutais normalement, le bruit que faisait mon poing en frappant sur la table; j'ai obtenu, au contraire, sans trop de difficulté, la fausse localisation tactile : je sentais, par conséquent, le choc là où je voyais mon poing, c'est-à-dire en face de moi; il m'a semblé que l'illusion se produisait avec une facilité particulière lorsque je frappais fort.

Toutes ces expériences confirment, en somme, la doctrine d'après laquelle l'espace visuel est, chez l'homme normal, l'espace prépondérant. L'espace tactile lui-même apparaît comme ne jouant qu'un rôle subordonné, comme subissant assez docilement la direction de l'espace visuel. Les résultats cités prouvent d'ailleurs, ce qui était à prévoir, que les espaces tactile et auditif se modifient d'autant plus aisément, sous l'influence de modifications de l'espace visuel, que la

modification exigée d'eux est moins considérable. Ainsi, on a vu que la localisation auditive se modifie aisément lorsqu'on écoute en bouchant une oreille; même lorsqu'on écoute avec les deux oreilles libres, elle se modifie aisément s'il s'agit de déplacements dans le plan médian, où les localisations auditives sont, en effet, vagues, peu différenciées; au contraire, il m'a été impossible d'entendre en avant un bruit qui se produisait à 90° à gauche, ce qui s'accorde encore avec la précision des localisations auditives à gauche ou à droite du plan médian. Les sensations tactiles de la main qui se produisent à 90° du même plan sont, fait remarquable, assez aisément localisées en avant. La facilité avec laquelle un mouvement de la main de gauche à droite, par exemple, est senti illusoirement comme un mouvement de droite à gauche est également remarquable; le fait s'explique peut-être par le peu de différence qui existe entre les sensations des régions symétriques des deux mains : on a vu que la main gauche, observée, comme il a été expliqué, à travers un prisme rectangulaire, apparaît comme une main droite qui exécuterait des mouvements symétriques de ceux qu'exécute réellement la main gauche.

Une dernière remarque doit être faite, en prévision d'une objection. Pour que les illusions signalées se produisent rapidement, il faut que l'attention soit dirigée sur la perception visuelle. Si, dès le commencement d'une expérience, on s'applique à concentrer son attention sur la sensation auditive ou sur la sensation tactile, les illusions sont difficiles à obtenir. Dans certains cas, on peut observer, d'ailleurs, la coexistence de l'illusion et de la localisation correcte : par exemple, on sent à la fois qu'on frappe à gauche sur la table, là où le poing frappe réellement, et en face de soi, là où on voit le poing. Mais, en aucun cas, je n'ai observé que ma localisation visuelle fût faussée; même lorsque je concentrais fortement mon attention sur la sensation tactile ou sur la sensation auditive, elle ne cessait jamais d'être correcte. La prépondérance de la localisation visuelle reste donc, en somme, bien établie : tandis que cette localisation influence facilement les localisations auditives ou tactiles, celles-ci sont sans action sur elle.

B. Bourdon.

Analyses et Comptes rendus

I. — Philosophie générale.

Alfred Fouillée. — Esquisse d'une interprétation du monde, publiée par M. Emile Boirac, 1 vol. in-8°, 417 p., Paris, F. Alcan, 1913.

L'infatigable labeur d'Alfred Fouillée nous promettait deux grands ouvrages encore, consacrés, l'un à la cosmologie, l'autre aux « Equivalents philosophiques de la religion ». M. E. Boirac s'est chargé d'en rassembler et d'en mettre en ordre les fragments manuscrits, et son zèle habile et discret nous restitue aujourd'hui, dans son ordonnance à peu près complète, au moins le premier de ces deux livres. On y retrouvera, jusqu'au bout égaux à eux-mêmes, tous les dons intellectuels du maître regretté, sa merveilleuse fécondité, sa dextérité dialectique, son intelligence alerte et diverse, son ingéniosité à critiquer la pensée de ses adversaires, à en opposer les uns aux autres les différents aspects, — non sans en perdre un peu de vue, parfois, le dessein d'ensemble. — Par là, il croyait pouvoir en utiliser les éléments pour sa propre doctrine, ce syncrétisme si large, si ouvert, de contexture un peu lâche peut-être, mais si séduisant, dont il avait fait lui-même la théorie en préconisant la conciliation comme la méthode philosophique par excellence, et qui lui permettait de croire très justement qu'il avait de longue date préparé et devancé nos modes métaphysiques les plus récentes, — réaction anti-intellectualiste, primauté de l'action, — mais qu'il en avait à l'avance aussi répudié ou évité les négations stériles, les excès et les paradoxes.

C'est, en effet, en fonction des philosophies pragmatiste et bergsonienne qu'il faut interpréter les derniers livres de Fouillée. Son principal effort y tend constamment à marquer comment sa théorie des idées-forces aspirait elle aussi à briser les cadres d'un intellectualisme trop abstrait, au profit de l'activité et de la vie, mais à maintenir en même temps les droits de l'intelligence et de la science, formes suprêmes et épanouissement de la vie comme de l'activité. Lui-même définit nettement sa position métaphysique : « Nous admettons un idéalisme volontariste », dit-il (p. 13); et plus loin : « Entre le matérialisme et l'idéalisme intellectualiste, il y a un milieu : l'idéalisme psychique » (p. 295). Que faut-il entendre par là ?

« Peut-on nier, disait Leibnitz... qu'il y ait en nous être, unité, substance, durée, changement, action, perception, plaisir, et mille autres objets de nos idées intellectuelles? » Ces mots pourraient servir d'épigraphe à toute la doctrine de Fouillée. Pour lui, il y a dans

la conscience un fait immédiat, une expérience première et indubitable, où nous nous saisissons indissolublement comme activité et comme pensée, et où nous saisissons du même coup le type nécessaire de toute réalité. Car cette donnée immédiate n'est nullement, à la manière de l'intuition bergsonienne, évanouissement de toutes les catégories intellectuelles, renoncement à concevoir et à comprendre; elle est au contraire l'affirmation d'une vérité proprement dite : « L'idée originelle du vrai ne peut donc être distincte de ma conscience la plus profonde », elle est « identité foncière entre la conscience et l'être ». De là la valeur de la pensée : « ce n'est pas par un saut mortel au-dessus de notre pensée que, dans le *Cogito*, nous posons la vérité, c'est par une descente au plus profond de notre pensée même » (p. 307); « l'apparente impuissance, pour la pensée, de sortir de soi naît de ce que la pensée fait, dès l'origine, un avec le réel; l'impuissance se résout en puissance » (p. 302). — Cette conscience en effet est active essentiellement, elle se saisit et veut se saisir elle-même, elle peut donc être dite une « volonté de conscience »; et en elle nous découvrons à l'œuvre les diverses catégories rationnelles comme ses *fonctions* : « Au lieu de déduire les catégories des formes du jugement, nous les déduisons de l'exercice de la volonté, et notamment de la volonté de conscience » (p. 154). A ce point de vue, la catégorie primordiale, traduction de la volonté même, c'est la causalité : « Une conscience qui n'exercerait elle-même aucune action serait une inconscience, et, au lieu de dire *sum*, s'abîmerait dans la non-existence. La causalité est immanente au *sum* et au *cogito*, qui revient ainsi à un *volo* » (p. 303).

Ainsi, volontarisme et rationalisme se rejoignent. D'une part, en disant *sum*, « nous excluons la proposition contradictoire de *sum* : la position de la volonté de conscience par elle-même enveloppe le principe d'identité » (p. 157); et d'autre part, « avec la conscience de notre causalité active nous avons celle de notre passivité, qui nous fournit la notion de contrainte physique ou de nécessitation » (p. 157). Nous nous saisissons immédiatement comme en rapport avec autre chose que nous, mais que nous ne pouvons penser que par analogie avec nous : « On ne peut concevoir, d'une conception positive et déterminée, une réalité absolument étrangère à la conscience »; il n'y a pas de machine pneumatique intellectuelle qui puisse vider tout à fait la notion de réalité de ses éléments subjectifs. « Penser, c'est donc agir, avec la conscience, 1° de notre identité avec nous-mêmes; 2° du concert entre notre action et l'action des autres êtres » (p. 303) : *Cogito, ergo sum, ergo sumus.* « En somme, les catégories sont des abstraits de nous-mêmes, généralisés, universalisés par l'élan de notre volonté de conscience universelle » (p. 159); et l'expérience et la raison ne se distinguent plus : « l'expérience est un tout rationnellement lié, c'est la raison concrète, vivante et agissante, comme la raison est l'expé-

rience abstraite, contemplative de ses formes essentielles (p. 260) ». D'où il suit qu'il n'y a rien d'inintelligible absolument : les doctrines qui posent une hétérogénéité essentielle à la raison se démentent elles-mêmes, car « elles cherchent à rendre intelligible l'existence de l'inintelligible, elles cherchent à trouver des raisons pour l'absence de raison » (p. 277); l'argumentation fameuse de M. Bergson devrait s'appliquer ici : « il est difficile de comprendre comment on peut soutenir que le désordre est une pseudo-idée, et ne pas conclure que l'inintelligibilité radicale est la même pseudo-idée » (p. 281).

On comprend dès lors l'opposition d'Alfred Fouillée à la doctrine bergsonienne de l'intuition pure. Séparant les données immédiates de la conscience des catégories de l'intelligence, M. Bergson nous abîme dans l'inconscience, et nous rend incapables du même coup de toute activité véritable. « La *durée vécue* nous semble une expression peu claire... elle n'est qu'attribut de la vie, non la vie même... Il ne faut pas mettre l'attribut à la place du sujet. Il faut dire : la vie qui dure, la vie durable ou durante, la vie changeante... En croyant toucher le réel dans l'expression *durée vécue*, il me semble qu'on reste dans l'abstraction » (p. 78). On prétend dépouiller le temps de tout ce qui en fait un rapport intelligible, pour le réduire à l'expérience immédiate? Mais, « le jour où le passé trouvera moyen de pénétrer *comme tel* dans le présent, les contradictions seront réalisées *en même temps dans le même sujet* : il y aura une durée où je serai à la fois souffrant et non souffrant... La présence du passé comme tel nous paraîtra toujours, non pas la durée, mais la négation de la durée,... au profit d'une identité des contradictions... que jamais Hegel lui-même n'a rêvé, — anéantissement de toute pensée, de toute conscience, de toute réalité » (p. 73). — Aussi bien, « si les faits passés sont présents, et si nous les retrouvons au fur et à mesure de nos besoins pratiques, le temps passé est une sorte de lieu, où nous allons chercher nos souvenirs : le temps devient impossible à distinguer de l'espace, où tout est simultanéité »; la doctrine, qui s'efforçait vers le dynamisme, reste statique. — Et de même, comment soutenir que tout ordre intelligible est étendu, que toute causalité est spatiale et mécanique? — Et quand on affirme que la durée est « invention, création », qu'entendre par là? « Peut-on confondre le temps avec la liberté, et croire que ce qui change temporellement, par cela seul change librement? » (p. 85) Sans la pensée, il n'y a pas plus action que connaissance : « Ce n'est pas le temps qui tisse la trame du monde aux mille couleurs : c'est la grande navette, toujours active, de l'universelle causalité » (p. 87).

Ainsi, « l'évolution de l'univers est dynamique en même temps que rationnelle » (p. 189); les choses sont réelles dans la mesure où elles sont intelligibles et où elles sont actives. Mais dès lors se dressent les problèmes classiques de la cosmologie, les antinomies kan-

tiennes. Fouillée, s'opposant à Renouvier comme il s'oppose à Bergson, croit pouvoir les trancher toutes dans le sens des antithèses : l'infini s'impose à la raison, si l'imagination se complaît dans la représentation du fini. Déclarer l'infini contradictoire sous prétexte qu'un nombre infini n'est plus un nombre, c'est oublier que la question est justement de savoir si « le réel n'est pas innombrable, c'est-à-dire sans nombre ». « L'infini seul existe. Le fini n'est qu'un certain nombre de relations considérées seules par abstraction » (p. 34). « A vrai dire, il n'y a pas dans la réalité de *composition* : il y a un tout infini et continu donné d'un seul coup, et dans lequel, après coup, nous traçons des divisions... L'étendue n'est ni simple ni composée, elle est continue, donc infinie » (p. 33). — Dans l'espace et le temps infinis, la causalité se déploie : vue du dehors, elle ne peut se manifester que par des mouvements, lesquels se définissent par des déterminations quantitatives, et nous amènent au mécanisme : « la conception cartésienne du monde est la seule valable scientifiquement, quelque insuffisante qu'elle soit au point de vue philosophique » (p. 130). Faire intervenir des qualités en physique, c'est tout confondre : « Les énergies du mécanisme sont, au point de vue scientifique, des mouvements actuels, visibles ou cachés, et, au point de vue philosophique, de vraies activités qui ne peuvent être conçues en elles-mêmes que sur le modèle psychique. L'énergétisme confond tout; le mécanisme distingue, et, en faisant au mouvement sa vraie part, il prépare pour la pensée la part à laquelle elle a droit » (p. 147).

Admettre la régression à l'infini dans la série des causes et admettre le mécanisme, n'est-ce pas trancher d'avance le problème de la liberté? La position que prend ici Fouillée est connue. Les doctrines contemporaines de la contingence lui paraissent étayées sur des paralogismes : de l'impossibilité où nous sommes de prévoir l'avenir elles concluent par exemple à son indétermination réelle; ou encore, de la diversité des effets à l'absence de loi. Or, « le mot *exception*... signifie tantôt exception à la loi statistique, tantôt exception à des lois de détermination causale » (p. 198); ou encore on passe de l'irréversibilité à la spontanéité pure; ou encore on raisonne comme si la causalité consistait dans la réduction à l'identique, alors qu'au contraire, pour qu'une cause produise un effet, de toute nécessité « il faut qu'elle produise quelque chose qui diffère d'elle » (p. 192 et suiv., cf. p. 345). — En réalité, le principe de raison exclut toute contingence. « Nous avons été des premiers, déclare l'auteur, à rendre le déterminisme aussi dilatable que possible, mais nous l'avons toujours maintenu sous sa forme intellectuelle et morale, comme loi de la pensée et de l'action » (p. 202). Car ici encore la vérité est dans une conciliation des deux points de vue contraires : « poser la liberté, c'est poser l'efficacité de la conscience et des idées » (p. 311) et rien de plus. « Les

vraies objections contre le déterminisme » consistent à remarquer que, se plaçant à un point de vue externe, il nous montre une série d'effets dépendant d'une cause, dont il ne fournit pas la raison d'être dernière; c'est qu'il fait abstraction de l'action productrice, de la volonté, de la causalité véritable : au contraire « plus le déterminisne devient intellectuel et moral, plus il tend vers une idéale spontanéité de l'être », plus il nous fait agir sous l'idée-force de notre indépendance à l'égard des causes extérieures. « C'est par l'intérieur qu'il faut expliquer l'extérieur », par « notre conscience et les idées accompagnées de désirs qui s'ordonnent sous l'idée du moi, sous l'idée de l'universel » (p. 351).

Telles nous paraissent être les thèses principales de ce livre, dont on voit l'importance et la richesse. L'ingéniosité dans les aperçus n'y fait jamais défaut; les formules saisissantes y abondent; plus d'une des flèches qu'il décoche à ses adversaires sont aiguisées et portent loin; et l'on s'abandonne volontiers au courant de cette pensée fluide, abondante et spontanée, d'une si heureuse aisance. Mais les défauts qui sont la contre-partie de ces qualités mêmes apparaissent à la réflexion : c'est, avant tout, un certain manque de rigueur, quelque chose de flottant dans l'argumentation comme dans la critique, si bien que, sous l'apparente clarté, la pensée dernière de Fouillée parfois se dérobe, obscure ou hésitante. Par exemple, dans les chapitres consacrés à la notion d'infini, il reproche à Renouvier de réfuter l'infinitisme en lui prêtant la thèse même qu'il combat, à savoir que la réalité constitue un nombre; or, lui-même semble passer constamment, au hasard de la discussion, de l'une à l'autre de ces deux conceptions de l'infini : d'une part, celle d'une réalité de telle sorte et tellement continue qu'elle ne comporte aucune multiplicité distincte, aucune composition; d'autre part, celle d'une réalité constituée à vrai dire d'unités, mais dont on ne saurait épuiser le compte : « les parties que la subdivision à l'infini pourrait déterminer dans une ligne, écrit-il, quoique continues, et parce que continues, sont donc déjà réelles dans la ligne même » (p. 37). — Aussi bien, une doctrine qui a pour centre l'affirmation de la conscience dans sa réalité concrète s'accorde-t-elle bien avec cet infinitisme et cette continuité? Nulle part dans ce livre Fouillée ne s'explique sur le problème, essentiel pourtant dans une philosophie comme la sienne, de l'unité du moi : si bien qu'elle peut apparaître comme une sorte de monadologie sans monades... — En revanche, un autre des problèmes inévitables dans une telle doctrine est abordé ici à maintes reprises, c'est celui des rapports de l'âme et du corps, de l'étendue et de la pensée. Or, sur nul autre point l'indécision des formules ne reste plus troublante : Fouillée passe à chaque instant, sans sembler même en concevoir la dualité, de l'idée d'un parallélisme entre les actes internes et les modes spatiaux qui les traduisent, à l'idée d'une interaction,

d'une détermination du mouvement spatial par l'idée-force toute spirituelle. — « Il n'y a donc ni appétition sans mouvement, ni mouvement sans une obscure appétition ; le mouvement est un extrait du phénomène total, l'appétition en est un autre extrait »... Pas une idée, pas un sentiment qui n'ait « parmi ses corrélatifs » un mouvement de molécules. « Le mécanique, comme tel, s'explique mécaniquement et est l'objet des sciences de la nature ; le psychique comme tel s'explique psychologiquement et est l'objet des sciences de l'esprit » (p. 320). N'est-on pas là en plein parallélisme? Mais, quelques phrases plus loin : « La pensée est *une des formes* importantes, la plus importante sans doute, de l'énergie universelle, qui elle-même est appétition ou volonté » (p. 321). « La pensée n'est pas, à nos yeux, un empire dans un empire » (p. 322). Et, dans une même phrase enfin les deux conceptions semblent se juxtaposer : « Nous n'avons jamais conçu le physique et le mental comme parallèles, ni comme double aspect, ni comme rapport d'un phénomène à un épiphénomène. Nous avons réfuté toutes ces théories, pour y substituer un rapport de simple *correspondance* et de *coopération* » (lequel des deux?) « entre le mental et le physique » (p. 367).

Aussi bien, pour découvrir le vrai principe de ces hésitations, c'est peut-être la notion même d'idée-force qu'il faudrait soumettre à l'analyse, et qui se découvrirait déjà quelque peu équivoque. Car si la théorie essentielle de M. Fouillée est vraie à bien des égards, si elle a été, à son heure, suggestive, et neuve, et riche en conséquences tant sociologiques que psychologiques, peut-on la prendre cependant en un sens absolu et lui attribuer une valeur ontologique? Que veut-on dire, en effet, en affirmant qu'une idée est une force? S'agit-il de sa force en tant qu'idée, c'est-à-dire de sa clarté ou de sa confusion, ou au moins en tant qu'état de conscience, c'est-à-dire de son aptitude à séduire, à exciter ou à émouvoir? mais alors la notion de force n'y ajoute rien de vraiment nouveau : l'idée agit dans la mesure où elle est idée, sur d'autres idées, ou, en tant que sentiment, sur d'autres sentiments, et dans les limites seulement de la conscience. Ou bien on entend qu'une idée, quelle qu'en soit la valeur d'intelligibilité, clarté ou distinction, et quelle qu'en soit l'intensité dans la conscience, agit en outre comme une force quelconque, est cause de mouvement, s'introduit dans l'univers matériel au même titre que l'affinité chimique, ou la pesanteur, ou le choc, et peut se composer mécaniquement avec ces autres forces : n'est-ce pas dire qu'elle est, au fond, de même nature qu'elles? Le mot *idée* dissimule mal alors quelque chose de tout différent, qui n'a plus rien à voir avec la vérité, ni même avec la conscience, qui n'est plus qu'une forme de l'énergie universelle. Il semble dès lors que « l'idéalisme volontariste », de quelque attrait que l'ait paré le merveilleux talent d'Alfred Fouillée, et si séduisant qu'il soit dans son aspiration à tout concilier, tendance

et raison, force et idée, mécanisme et intelligibilité, reste suspendu entre deux conceptions opposées, sans consentir à opter entre elles : le naturalisme d'une part, l'idéalisme pur de l'autre.

D. Parodi.

Clodius Piat. — Quelques conférences sur l'ame humaine, in-16, 160 p. Paris, F. Alcan, 1914.

On ne doit pas s'attendre à trouver dans ces conférences des études philosophiques approfondies : M. C. Piat a en vue d'édifier ses auditeurs et de les rassurer sur les dangers que font courir à la foi et au spiritualisme traditionnel les découvertes récentes de la philosophie. Il déclare inébranlée la thèse de l'unité et de l'indivisibilité du moi ; il fait connaître les faits contraires, les observations sur « les dédoublements du moi », mais il les juge fort exagérés, mal interprétés, et conclut qu'après tout, s'il était nécessaire, Saint Thomas ne s'oppose pas à ce qu'il y ait, non pas « *division du moi normal*, mais *éclosion*, à *ses côtés*, d'*un autre moi*, qui vient tout droit des profondeurs de l'âme comme le premier et n'est pas moins indivisible que lui » (p. 46.) M. Piat n'est pas moins défiant à l'égard des méthodes nouvelles que des faits nouveaux : il n'a pas assez de railleries pour l'intuition, ce procédé commode pour se passer de la raison, en ayant l'air de la dépasser. Il est rationaliste, et ne pardonne pas à Kant d'avoir contesté, infirmé la valeur de la raison humaine, sous prétexte de la définir, de la « délimiter », de l'enfermer dans son domaine propre, l'expérience, et de lui interdire l'accès de la réalité véritable ou absolue. Enfin il croit à la liberté ; il y croit sur la foi de la conscience, et soutient qu'on ne saurait le déloger de cette croyance : où l'homme en effet aurait-il pris qu'il est libre, s'il ne l'était pas ? Cet argument, pour être emprunté au profond métaphysicien Hamelin, paraît un peu un argument d'avocat qui veut garder la position favorable de défendeur dans un procès épineux. Croyant à la liberté, M. Piat maintient la responsabilité. Enfin il définit la « sainteté » prolongement glorieux de la moralité et prouve « la vie future » à peu près comme il prouve la liberté, par la raison qu'il y croit et qu'on ne saurait lui prouver qu'il a tort d'y croire. M. Piat, s'adressant à un public de croyants, n'a ou ne croit avoir qu'à leur exposer et formuler le dogme philosophique qui doit être le leur ; il est un peu sommaire dans sa critique de l'adversaire, un peu railleur et dédaigneux aussi. Son livre m'a rajeuni ; je vois que la source du spiritualisme classique n'a pas tari et coule toujours, inaltérée et pure.

L. Dugas.

II. — Esthétique.

A. Dauzat. — LE SENTIMENT DE LA NATURE ET SON EXPRESSION ARTISTIQUE. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* Paris, F. Alcan, 1914, 288 p.

Le sentiment de la nature existe plus ou moins chez l'homme à l'état de prédisposition héréditaire : certains peuples sont plus sensibles à la nature que d'autres. Mais il est surtout acquis avec l'âge, les voyages, le développement de l'esprit et du sens artistique. Il n'existe pas chez l'enfant, ni chez le paysan. Il apparaît chez le jeune homme, avec l'amour, l'enthousiasme et les sentiments désintéressés. Il est surtout une réaction contre la vie urbaine. Il suppose, suivant les tempéraments, soit des sens très affinés, aptes aux jouissances esthétiques, soit une profonde sympathie pour toutes les formes de la vie et tous les aspects de la nature, soit une vive faculté d'émotion qui associe le monde extérieur à nos sentiments et à nos souvenirs. Il est relatif aux époques, aux milieux, aux individus. Les pics hérissés et glacés font horreur aux classiques et enchantent les romantiques.

Dans une première partie, l'auteur étudie les éléments du paysage qu'il répartit en trois groupes : 1° les éléments objectifs : relief, eau, plantes, animaux, hommes, avec les variations de l'atmosphère et de la lumière ; 2° les éléments mixtes. D'abord les éléments visuels et en premier lieu la *ligne*. Certains artistes, les Japonais par exemple, ne voient dans le paysage que le trait, tandis que d'autres, comme les impressionnistes, ne voient que la *couleur*. Un poète comme Hugo perçoit nettement les contours, tandis que Lamartine est uniquement occupé des masses et des ensembles. Les bruits (bien saisis par Lamartine), les odeurs, la chaleur, le froid, la sécheresse, l'humidité, font aussi partie intégrante du paysage, concourent à l'impression d'ensemble et à l'effet total ; 3° les éléments subjectifs, par exemple la sensation physique de la campagne et du grand air, l'impression de tristesse provoquée par l'ombre et les tons noirs, la gaîté qui accompagne les couleurs vives et la lumière ; ou encore les associations d'idées qui nous font percevoir des plaintes dans le bruit de la mer, aimer les paysages fertiles parce qu'utiles à l'homme, etc. Il faut noter enfin l'influence du tempérament individuel : Hugo, d'Annunzio, Kipling, par exemple, aiment avant tout la joie de vivre, Leopardi ou Millevoye la mélancolie et la tristesse. Une conception philosophique de la nature transforme également notre vision des choses.

La seconde partie s'attache aux formes du sentiment de la nature et aux principaux types de paysages. La campagne, la mer, la montagne, la forêt sont étudiées dans les descriptions que nous en donnent les écrivains.

La troisième partie, plus importante, est relative à l'expression artistique. L'art transforme le paysage. Comme simple pouvoir de

reproduction, il est nécessairement inférieur à la réalité, mais sa valeur vient de l'interprétation. Les sources d'inspiration sont tantôt l'observation du réel, tantôt l'imagination (les *Orientales* de Victor Hugo), tantôt l'imitation. Quelquefois l'artiste s'imite lui-même, reproduisant sans cesse les mêmes vues (le peintre Ziem et ses vues de Venise).

L'auteur passe en revue les époques et les régions les plus diverses (poésie hindoue, Grèce, Lucrèce, Virgile, Dante, etc.) et, arrivant aux modernes, compare les paysages des classiques, des romantiques et des réalistes. Les classiques se limitent à l'âme humaine : peu intéressés par les paysages, ils n'aiment la nature que si elle se plie à la volonté de l'homme (jardins à la française). L'ordonnance du tableau est recherchée avant tout, les détails pittoresques sont négligés. Les romantiques qu'on s'efforce si injustement de discréditer depuis quelque temps sont les grands peintres de la nature, en même temps que les créateurs de la littérature moderne « par la pensée comme par la forme. » Ils ont la fougue, l'intensité de la vie, une vision puissante et personnelle de la nature. Ils ont vraiment pénétré l'âme des paysages. Quant aux naturalistes, ils se caractérisent par l'importance accordée à l'observation. Mais leurs descriptions restent inférieures à celles des romantiques, et la qualité de leur exécution laisse beaucoup à désirer.

Il faut noter aussi la diversité des tempéraments. Il y a des *visuels* épris de la forme et de la couleur, il y a des auditifs. Les *objectifs* ont le sens de la vie végétale et animale; les *subjectifs* voient la nature à travers leurs sentiments et leurs souvenirs. Certains écrivains ou artistes se spécialisent d'ailleurs dans certains genres de paysage, ont leurs prédilections et aussi leurs incompréhensions. Hugo excelle dans la peinture de la mer. Chateaubriand ne comprend rien à la montagne.

La quatrième partie étudie le sentiment de la nature, au point de vue social. Il faut tenir compte ici du climat, de la race. Ainsi les Espagnols ne sont pas peintres de paysages. Les écrivains, les villégiatures, les voyages, les sports, la mode influent également sur le goût. Le goût à son tour a ses répercussions pratiques. Des contrées s'enrichissent grâce au tourisme. On s'oppose à la création d'usines qui gâteraient les beaux paysages, etc.

Le sentiment de la nature prend de plus en plus la forme d'une réaction contre la vie urbaine et l'abrutissement engendré par une division excessive du travail. Il favorise la rêverie. Il fait prendre conscience à l'homme de la place qu'il occupe dans l'univers.

A. Joussain.

Romualdo Bizarri. — STUDI SULL'ESTETICA (*Libreria editrice fiorentina*, Firenze, 1914), 1 vol. in-8, 400 p.

L'ouvrage s'ouvre par une étude sur l'état présent de la philosophie. L'auteur y fait le procès de la philosophie moderne qui est née au XVIe siècle en opposition à la philosophie médiévale et dont tous les systèmes aboutissent à d'insolubles contradictions. Il faut en revenir à la doctrine de l'Église et au sens commun, sans se priver d'ailleurs de tirer des systèmes modernes la part de vérité qu'ils peuvent contenir.

Il y a dans l'homme deux facultés cognitives, la spirituelle et la sensible, l'une atteignant l'essence et l'universel, l'autre le particulier. Ces deux facultés sont également productrices d'images. La conception poétique suppose l'exercice de ces deux facultés : l'art est l'intuition spirituelle sensible, l'œuvre d'art étant par conséquent tout à la fois la représentation de l'individuel et de l'universel. Mais la conception poétique n'est pas seulement intuition : elle suppose aussi le sentiment, un sentiment sensible qui répond à l'imagination, et un sentiment spirituel qui répond à la faculté spirituelle.

De l'étude de la connaissance, l'auteur passe à celle du beau. Comme il existe un monde extérieur réel, il existe également un beau objectif, et le sens commun a raison sur ce point. La nature de chaque chose qui n'est pas une chose morte ou une abstraction logique, a en elle une puissance d'expansion vitale, qui exige une certaine multiplicité d'éléments ou différents moments de développement. Il faut distinguer en elle l'essence, l'action et le passage de l'un à l'autre. L'essence est du domaine du vrai, l'action se réfère au bien, le beau est la représentation de l'être qui tend vers sa fin, et en ce sens, il est intermédiaire entre l'essence et l'action. La vie végétative ne s'oppose pas à la vie inorganique, ni la sensitive à la végétative, chaque forme inférieure étant comme la matière sur laquelle se fonde la forme supérieure ; mais à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des êtres, l'activité, l'unité et l'autonomie s'accroissent et finissent par aboutir à la conscience de soi. A ces différents degrés d'être correspondent différents degrés de beauté. (Beauté de la matière inorganique, de la plante, de l'animal, de l'homme, de l'esprit.) Toutes les choses sont donc belles, mais non pas également. Le beau naturel existe ainsi comme la nature elle-même, et entre les différentes beautés qui se manifestent aux divers degrés de la hiérarchie des êtres il n'y a pas opposition, mais différence du plus au moins. Dès lors, le sublime ne s'oppose pas au beau : il est la plus haute manifestation de celui-ci.

L'élément affectif est essentiel à l'art. En se représentant les choses, l'esprit s'identifie à elles : il ne se sent étranger à aucune de celles qu'il imagine et qu'il crée. Il ne fait qu'un en ce sens avec la tendance de toutes les choses vers leur fin. De là, l'état d'âme que nous nommons émerveillement, enchantement, enthousiasme. L'artiste ne

se borne pas à se représenter le monde : il participe en quelque sorte au mouvement qui emporte celui-ci vers sa fin ultime : il communie avec tout l'univers. Ainsi tout ce qu'il y a d'individuel en nous s'universalise et en même temps s'élève et se purifie. Et l'on s'explique dès lors le caractère social et sympathique de l'art.

L'auteur définit ensuite le génie, le plaisir esthétique, le goût, le jugement esthétique, remarquant à ce sujet que le plaisir sensible n'est en lui-même ni esthétique, ni anti-esthétique, et insistant sur le caractère désintéressé du plaisir esthétique qui élève l'âme et la purifie. Puis vient l'étude de l'art. L'auteur rejette à la fois la conception des idéalistes pour qui le beau n'existe que dans l'esprit, et celle des positivistes dont il soupçonne la bonne foi. L'art comporte à la fois un élément spirituel et un élément sensible. Par lui, les choses extérieures acquièrent dans l'esprit un nouveau mode d'existence, plus élevé, et par lequel elles vivent de la vie même de l'esprit. Les choses inférieures prennent ainsi dans l'art une dignité qui dans la réalité leur fait défaut. Les choses, en tant qu'elles sont dans l'esprit, acquièrent en effet la vie et la beauté mêmes de l'esprit.

Les derniers chapitres de l'ouvrage sont consacrés au détail des arts particuliers : architecture, peinture, sculpture, musique, danse; à la poésie et à ses divisions, en examinant le rapport de la poésie aux différents arts; enfin aux rhétoriques et à la critique de l'œuvre d'art.

A. Joussain.

Notices bibliographiques

Dr **Blondel**. — La Psycho physiologie de Gall : *ses idées directrices*. In-12, Paris, F. Alcan, 165 p.

Ce livre est une contribution intéressante et utile pour l'histoire de la psychologie physiologique à ses débuts, au commencement du siècle dernier.

On sait combien la renommée de Gall fut grande. Les savants reconnaissaient en lui un anatomiste d'une habileté incontestée. Il avait la faveur du grand public qui goûtait fort sa phrénologie, surtout depuis qu'elle avait été complétée par ses disciples, notamment par Spurzheim. Puis vint le naufrage de la cranioscopie, lorsqu'il fut bien établi que la structure interne du crâne n'était pas un moulage, un décalque exact des circonvolutions. Cet échec entraîna celui de tout le système : anatomie et physiologie. La phrénologie tomba peu à peu dans le discrédit. Cependant M. Blondel nous apprend que, actuellement, elle a encore des croyants en Amérique, et même des Sociétés et des écoles pour la cultiver et la propager.

La fameuse communication de Broca, en 1863, sur le « siège » de la parole fut un premier retour vers Gall et un premier pas dans l'étude des localisations cérébrales qui depuis n'a pas cessé d'être la préoccupation incessante des neurologistes qui ont attaqué ce problème par tous les moyens et de tous les côtés.

Gall fut donc un précurseur et c'est à ce titre que M. Blondel l'a étudié; mais en se restreignant volontairement à sa psycho-physiologie générale.

Les premiers chapitres sont consacrés à la physiologie du cerveau et à ses rapports avec l'activité cérébrale; à l'activité mentale et le cerveau. Le dernier chapitre (IV) est le plus intéressant pour les lecteurs de cette *Revue*.

Gall est-il positiviste? M. Blondel nous donne beaucoup d'extraits et de citations dont il résulte qu'il fait toujours une guerre acharnée à la métaphysique, en des termes que A. Comte n'aurait pas désavoués; il condamne complètement la recherche des causes comme stériles et inaccessibles. Cependant M. Blondel incline à attribuer à Gall plutôt une attitude de phénoménisme et d'agnosticisme. Gall ne voit que les faits, leurs conditions immédiates et leurs rapports; il exclut rigoureusement toute spéculation en dehors de l'expérience. D'autre part, il admet l'existence de l'âme; mais nous ne pouvons rien

en dire, car nous ne connaissons d'elle que ses opérations : la seule connaissance positive est celle des organes et des fonctions.

Il parle aussi d'un Dieu créateur dans une page très éloquente que M. Blondel a transcrite.

Ces déclarations sont-elles un acte de prudence ou sont-elles sincères? M. Blondel opte pour la sincérité, Gall ayant toujours eu la réputation d'un esprit candide et franc.

Sa doctrine est une représentation anatomo-physiologique de la vie mentale. Il pense anatomiquement, et physiologiquement. Cependant, remarquons en passant que tout en critiquant la valeur attribuée par la philosophie à l'observation intérieure ou « intuition » il ne la proscrit pas absolument comme le faisait Comte.

Son interprétation anatomique fait pressentir les doctrines actuellement régnantes sur l'activité cérébrale. Telle portion du cerveau est l'organe d'un « penchant », telle autre est l'organe d'une « faculté »; intellectuelle suivant son volume et son énergie fonctionnelle, elle prédomine chez son individu. Mais, comme dans l'organisme il y a une connexion nécessaire, un *consensus* entre toute les parties, il faut admettre une complexité et par conséquent des liaisons entre les organes et la fonction spécifique (la vue, l'ouïe, etc.; les penchants, amour, la combativité, etc.). Ceux qui ont entre eux le plus de rapports doivent être voisins anatomiquement. Il y a plus. Gall distingue ce qui dans la constitution du cerveau est commun aux animaux et aux hommes et ce qui est propre à l'homme. Pour ce dernier, il met le siège des « facultés intellectuelles » dans les parties « supérieures et antérieures » du cerveau. Nous sommes bien près des lobes-frontaux auxquels, malgré des critiques et des objections, la physiologie contemporaine assigne le premier rang dans l'activité supérieure de la vie mentale.

On pourrait noter encore d'autres affirmations, telles que la pluralité des mémoires que Gall soutient expressément.

M. Blondel nous a rendu service en rassemblant la psychologie de Gall éparse dans des ouvrages assez nombreux et où la plupart des lecteurs hésiteraient à s'engager, malgré leur curiosité.

TH. R.

J. Dewey. — L'ÉCOLE ET L'ENFANT, traduit par Pidoux, introduction de Claparède, 136 p. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, édit.

Quatre articles, d'étendue et d'importance inégales, composent ce livre. — Le premier, « L'intérêt et l'effort », pose le problème psychopédagogique de l'attention. Deux solutions contraires, mais également fausses, ont été données de ce problème, l'une, selon laquelle le principe de l'attention serait l'intérêt des choses, l'autre, selon laquelle il serait l'effort de la volonté. Ces deux théories ont un postulat

commun, qui est que « l'objet dont le moi doit se rendre maître, les fins qu'il doit poursuivre lui seraient extérieurs ». Toutes deux ont les mêmes inconvénients, produisent « la division de l'attention ». Si on fait appel exclusivement à l'effort, si le travail est une pure corvée, la tâche s'accomplit mécaniquement, pendant que l'esprit vagabonde « le long des sentiers de la fantaisie ». Si l'on fait appel à l'intérêt, si l'on veut rendre attrayantes des choses qui ne le sont point par elles-mêmes, on ne réussit encore qu'à diviser « les énergies du moi »; ou bien l'on achète un plaisir au prix d'un effort désagréable, ou bien l'on éprouve une excitation agréable, mais qui est suivie de fatigue nerveuse et l'on passe par des alternatives de surexcitation et d'apathie. Comment éviter un écueil où viennent échouer des disciplines contraires? En prenant pour principe de l'attention l'intérêt, mais en se faisant de l'intérêt une idée juste, en le concevant comme l'identification du moi avec l'objet étudié ou comme la conformité de cet objet avec les besoins de l'esprit.

L'intérêt est un principe « dynamique »; il a quelque chose d'impulsif, de moteur. Il est à la fois objectif et subjectif; il réside dans les choses et en nous; il est une activité, par laquelle l'individu est subjugué, entraîné et à laquelle il reconnaît une valeur. Mais on distingue deux intérêts : *immédiat* et *médiat*; dans le premier, qui a pour type le jeu, la fin et les moyens se confondent, le moi « ne réclame rien d'autre que l'activité où il est engagé et qui le satisfait »; dans le second, on distingue les moyens et la fin, la fin attrayante par elle-même, tandis que les moyens sont en soi au moins indifférents; il faut dès lors, pour que l'intérêt se produise, qu'un rapport s'établisse entre les moyens et la fin, que non seulement les moyens et le but ne restent pas éloignés, mais encore qu'ils « se pénètrent », « s'identifient », que le moyen devienne but, intéresse par lui-même. Ainsi il faut que « chaque maquette, chaque coup de ciseau contienne autant de valeur que l'œuvre d'art achevée », pour que « l'intérêt de l'artiste s'y absorbe ». Alors l'intérêt médiat se change en intérêt immédiat ou plutôt s'y ramène.

De même le désir et l'effort ne s'opposent plus, mais sont « corrélatifs ». Le désir puissant implique l'effort et l'effort n'est que la tension du désir qui va à sa fin. Le désir, c'est l'appétit, non plus désordonné, aveugle, mais conscient, rationalisé, le désir converti en idée, mais en une idée chaude, colorée, active ou impulsive, en une idée-force. Le désir ne doit pas se détourner de son objet ou de sa fin, pour jouir du plaisir qui l'accompagne; il faut que l'énergie émotionnelle ne se disperse pas, reste tributaire du but à atteindre; l'intérêt, c'est « une impulsion qui fonctionne, comme moyen de réaliser un idéal, par lequel le moi s'exprime ». Le but commande le désir; la claire perception du but calme et règle l'agitation et l'impulsion aveugle des désirs. Mais le but doit être lui-même plus qu'une idée,

à savoir une impulsion, un « motif » (de *movere*), un principe d'action, une source d'énergie. L'intérêt ainsi entendu se soutient par lui-même, sans recours à un stimulant extérieur, plaisir ou effort de volonté. Ainsi se fonde une discipline, distincte à la fois de celle de Kant et de Herbart, qui forme la volonté, sans l'exalter ni l'énerver, qui part de la nature de l'enfant, mais la développe, la dépasse, la fortifie et la dirige. On remarquera l'intérêt psychologique et la portée morale et pédagogique de cette théorie.

Le second article, « L'enfant et les programmes d'études », est plus court. Il dénonce comme factices les systèmes qui considèrent à part, soit la nature de l'enfant, soit le but de l'éducation. « Comme deux points déterminent une courbe, ainsi l'état mental actuel d'un enfant et les faits et vérités contenus dans les « sciences » délimitent l'instruction.... L'éducation n'a pas affaire aux matières d'enseignement en elles-mêmes, mais à ces matières dans leurs relations avec un processus de croissance intérieure. Voir cela, c'est comprendre le rôle de la psychologie dans l'éducation. » Ne pas le voir, enseigner la science telle quelle, sans l'adapter à l'enfant, présente les pires inconvénients : l'instruction qu'on répand ainsi est vaine, stérile ; elle est mécanique et sans vie, de nul emploi pour l'action, de nul profit pour l'esprit.

Nous ne ferons que signaler le chapitre sur « l'histoire dans l'instruction primaire », sur l'histoire conçue comme une sociologie indirecte, c'est-à-dire comme une science qui révèle à l'enfant les lois de la formation et de l'organisation des sociétés. Raconter ainsi le passé, c'est expliquer le présent.

Nous nous arrêterons plus longtemps sur l'étude « Morale et éducation ». Selon Dewey, la morale a deux aspects : l'un, social, l'autre, psychologique (individuel). Il s'agit de savoir *quoi* faire (matière, fins ou buts) et *comment* le faire (voies et moyens, processus). Les fins sont sociales ; les moyens, l'instrument, individuels. L'enfant doit être élevé comme membre de la société, en vue de la société, non pas de la société présente, de telle société, mais de la société à venir ou mieux de toute société ; il doit être considéré encore comme citoyen, comme membre d'une famille, d'un corps de métier, etc. D'autre part, l'éducation doit être individualiste, doit développer harmonieusement les puissances de l'être humain ; mais le développement des facultés pour elles-mêmes, à part des services qu'elles rendent, ou des fins auxquelles elles servent, ne saurait se concevoir, serait formel et vide. On ne saurait isoler l'enfant du milieu social ; ce serait lui apprendre à nager hors de l'eau. L'éducation doit donc répondre à la fois aux besoins de l'individu et à ceux de la société. Tel est son objet ou son but.

Quant à sa méthode, elle consistera à faire construire et produire, au lieu de faire absorber et apprendre. On s'appliquera à faire

cesser le divorce entre « le meublage intellectuel et la formation du caractère moral ». On mettra l'élève en état de « mieux comprendre son milieu social ». C'est dans cet esprit qu'on lui enseignera la géographie, l'histoire. Plus d'enseignement formel; on rattachera toute étude, même l'étude des mathématiques, à celle des réalités auxquelles elle peut servir. On formera ainsi des caractères, adaptés à la vie sociale, ayant de l'énergie, de la décision, du bon sens ou du jugement, le sens des valeurs respectives ou comparées, de l'impulsion, de l'élan, de la spontanéité.

Tel est, dans ses grandes lignes, le programme pédagogique de M. Dewey. Il est opposé au nôtre, trop rationaliste ou purement formel. On le dit pragmatiste; en réalité, il est seulement pratique; il vise l'action, il a un caractère social; mais il ne méconnaît point les droits de l'individu, il n'est point politique, sectaire. Il n'est pas non plus platement utilitaire; surtout il est réfléchi, médité; il repose sur une forte base psychologique, et c'est ce qui en fait, à nos yeux, l'originalité, l'intérêt et la valeur.

L. Dugas.

Warner Brown. The Judgment of Very Weak Sensory Stimuli with Special Reference to the Absolute Threshold of Sensation for Common Salt. University of California Press; 1914; 69 pages. (Fait partie des *University of California Publications*.)

Les expériences sur lesquelles l'auteur appuie ses conclusions ont été faites avec du sel ordinaire dissous dans de l'eau distillée. 1 centimètre cube de la solution (ou d'eau pure) était déposé sur le milieu de la langue, brassé avec la langue dans la bouche fermée, puis rejeté; après quoi l'observateur disait si le liquide lui paraissait ou non salé. 15 ou 16 solutions contenant des proportions différentes de sel étaient présentées en succession assez rapide dans chaque série d'expériences à l'observateur. La bouche était rincée avant chaque expérience.

Cette succession rapide des excitations dont il vient d'être parlé ne paraît pas agir sur l'acuité gustative. Mais il se produit, dans les mêmes conditions, des effets de contraste : si, par exemple, une solution concentrée succède à une plus concentrée, il y a tendance à la déclarer eau pure.

B. s'est surtout proposé de démontrer, dans la présente étude, que le jugement, quelque simples que soient les phénomènes étudiés, est toujours conditionné, dans une large mesure, par des facteurs centraux : le même organisme ne réagit pas toujours de la même manière pour des excitants identiques, ce qui prouve déjà l'existence de facteurs centraux du jugement. Il cite comme facteurs centraux ayant joué un rôle dans ses expériences : 1° l'influence qu'exercent les jugements successifs l'un sur l'autre (contraste, « itération », c'est-à-dire

tendance à répéter un jugement immédiatement antérieur); 2° l'influence des excitants ambiants (tendance aux jugements positifs, par exemple, créée par l'existence, en raison de la grandeur des excitants, de nombreuses sensations positives dans la série d'expériences en cours : une proportion élevée de solutions nettement salées crée une disposition à appeler salées des solutions faibles et même de l'eau pure).

B. propose à la fin de son étude une détermination nouvelle et intéressante du seuil de la sensation. Quand, comme dans ses expériences, les excitants croissent progressivement de quantités égales, le nombre des jugements positifs croît d'abord lentement, avec les excitants très faibles, puis plus rapidement, puis, avec les excitants très intenses, de nouveau lentement, et, enfin, cesse complètement de croître. Le point que B. propose de considérer comme seuil correspond à l'intensité de l'excitant à partir de laquelle un accroissement d'une grandeur déterminée sera le plus fréquemment reconnu.

Un premier appendice est consacré à la saveur de l'eau distillée. B. conclut que l'eau n'est pas insipide, que sa saveur ressemble à l'amer, point au salé.

Dans un second appendice, B. considère les diverses manières d'appliquer l'excitant gustatif. A moins qu'il ne s'agisse d'étudier la sensibilité de papilles isolées, la meilleure méthode, d'après lui, consiste à déguster d'une manière aussi normale que possible, en employant des excitants liquides. Dans ces conditions, la plus faible concentration perceptible, lorsqu'il s'agit d'eau salée, est celle d'une solution contenant de 2 à 3 parties (en poids) de sel dans 1 000 parties d'eau.

B. Bourdon.

Joseph Herschel Coffin. — The Socialized Conscience, Baltimore, Warwick et York, 1913, in, 8°, 247.

A la recherche d'un critère de la valeur morale, nos contemporains se tournent de plus en plus nombreux vers le besoin d'*unité sociale*; par suite, il prennent la moralité non comme une exigence de la raison ou de la foi, mais comme un fait, comme donnée, et ils constatent que l'une des premières conditions de l'existence morale, souhaitée par tous est la subordination à une sorte de contrainte sociale. Toutefois cette contrainte n'est pas entendue par tous de la même façon et l'on peut considérer le « social control » comme un idéal pratique, réalisable sans doute, mais encore à réaliser, ne pouvant devenir un « moral control » qu'après unification, rectification, mise en harmonie des forces appelées à la constituer. Le pouvoir de la société en matière morale s'est affirmé dès l'origine des sociétés humaines et comme un effet de la solidarité sociale (p. 3); la coutume, positive, quand il s'agit de rites, négative dans les prohibitions telles

que le tabou (p. 7), a joué de tout temps un rôle considérable, mais elle a besoin d'une perpétuelle critique (p. 15); la complexité de la vie sociale a entraîné celle de la conscience morale et de la volonté individuelle (p. 32-38); les institutions sociales : la famille, l'école, le métier, l'État, l'Église (p. 55), ont été et sont le fondement commun des personnalités divergentes, et leur participation à la formation individuelle entraîne la dette sociale (p. 61); ainsi « la fin morale suprême est la réalisatien d'un *moi social*, d'une personnalité socialisée; et le critérium moral est la conscience socialisée; la conduite n'est bonne que si elle mène à une plus complète réalisation du moi total et si elle le rend apte à l'édification sociale, à la réalisation d'une fin commune » (p. 67).

Si ce critère est appliqué successivement aux divers modes d'existence morale, on constate, d'abord dans la famille, la nécessité d'éviter plusieurs maux dont la fréquence des divorces est l'indice : la réflexion, l'immoralité sexuelle, les « frictions » résultant du conflit des personnalités (p. 71-103); on voit ensuite que l'école doit être l'objet de la sollicitude de tous (p. 122); que la presse, dont l'influence, souvent nocive, est si grande pour la formation des personnalités (p. 129), doit être encouragée si elle est honnête; que les spectacles, les jeux doivent avoir des fins sociales honorables (p. 139) et non licencieuses; que « l'ordre économique doit être socialisé » (p. 150) de façon à détruire l'illusion du droit absolu de propriété individuelle (p. 161); que l'État doit servir d'intermédiaire entre l'individu et la société organisée (p. 179) et garantir à tous une base saine d'opérations morales; qu'enfin l'Église doit être avant tout une force sociale au service de l'édification sociale (p. 212), la religion étant non dans les dogmes, mais dans la vie même.

G.-L. Duprat.

Jacques Valdour. — La méthode concrète en science sociale (Paris, Rousseau; Lille, Giard, in-18°, 1914, 140 p.).

Un procédé d'investigation qui dérive de la tendance monographique de Le Play, et qui aboutit d'ailleurs à de fort intéressantes monographies, est celui des observateurs devenus volontairement membres de l'agrégat qu'ils veulent étudier, partie intégrante et agissante du milieu qu'ils décrivent. Le profit est visible : on peut ainsi « saisir sur le vif le fait social à l'instant même où il s'exprime » (p. 17), « l'expérimenter à l'*état naissant* »; avoir pleinement le sens du « dynamisme évolutif, des aspirations obscures », etc. (p. 31). Mais peut-on aller jusqu'à vivre vraiment la vie de ceux que l'on prétend observer ? Si oui, l'introspection même, malgré ses inconvénients, peut apporter de précieuses indications; sinon, « s'il est essentiel que l'expérience soit absolument continue » (p. 61), qu'on ne cesse pas d'être observateur et esprit critique, on ne peut connaître l'existence

d'autrui que « par la sensation de différence » (p. 71), ce qui est peut-être insuffisant. La « méthode de l'observation vécue » (p. 91) ou « méthode concrète » mérite donc d'être prise en considération; mais elle doit être perfectionnée; le contrôle des observateurs les uns par les autres est indispensable; la multiplication des monographies et leur intime union avec les statistiques s'imposent.

G.-L. Duprat.

Hans Driesch. — The Problem of Individuality (Londres, Macmillan, 1914, in-8°, 81 p.).

Après une éclipse de bien des années, le *vitalisme* apparaît de nouveau, étayé par des constatations biologiques dont la plus importante semble être celle-ci : lorsqu'on détruit après la première bipartition l'une des deux premières cellules d'un germe de grenouille on obtient parfois, comme Roux, une moitié d'être normal, mais aussi, le plus souvent comme Driesch un *embryon complet* de dimensions réduites (p. 10). Ce dernier résultat indique que « ce n'est certainement pas une machine qui, dans l'œuf, s'est désintégrée pas à pas durant la bipartition, puisqu'une simple moitié donne naissance à un organisme complet » (p. 13), puisque « chaque élément du système est également susceptible de *former de lui-même le même tout complexe*, à savoir, un organisme» (p. 14). Des « systèmes harmonieux équipotentiels » n'apparaissent pas seulement en embryologie; ils sont aussi « la base de la *restitution* qui n'est pas une régénération proprement dite », comme dans le cas de l'ascidie *Clavellina* où l'appareil branchial, séparé du reste du corps, reconstitue un tout organique plus réduit mais complet (p. 15). La théorie de la préformation (Weismann) et celle de l'évolution par différenciation et intégration simple sont également en défaut. Mais peut-on en induire avec l'auteur que la doctrine du *vitalisme*, « de l'autonomie vitale », est établie et doit se formuler ainsi : « Il y a un agent à l'œuvre dans la morphogenèse, qui n'est pas du type des agents physico-chimiques » (p. 19), un agent, qui, dans la transmission héréditaire, jouerait le principal rôle pour « l'arrangement » des conditions matérielles (p. 23), un agent d'individualisation qui permette à chaque être vivant de s'adapter à sa façon, par des « formes individualisées » de réaction (p. 27-29), par une réaction totale de l'être à un ensemble de conditions données?

Le vitalisme rejette l'hypothèse du *parallélisme psycho-physique*, du moins en tant que cette hypothèse comporte une activité psychique exactement correspondante à « l'autre aspect », à la série déterminée des états et processus mécaniques : et cela parce que du côté mécanique ou physico-chimique, il n'y a qu'une *somme*, tandis que du côté psychique il y a un *tout*, un individu véritable (p. 31-32). Mais le contraire de *mécanique* n'est pas *psychique*, c'est simplement *non-mécanique* (p. 33). Le vitalisme ne fait donc pas intervenir un agent

psychique; mais bien une *entéléchie*, qui, si elle ne crée pas d'énergie, du moins « *oriente* les portions de matière avec leurs forces inhérentes et ainsi change la direction des forces données ». Il n'y a pas violation quelconque du principe de la conservation de l'énergie, et il y a cependant intervention efficace (p. 37). L'entéléchie « tient en échec » certains processus physico-chimiques, qui ne se poursuivent qu'autant qu'elle « relâche son pouvoir suspensif » (p. 39). Mais ne demandons pas aux vitalistes quelle est l'origine et la nature de ce singulier pouvoir. « Nous ne pouvons rien dire quant à l'origine de la vie » (p. 38).

Le vitalisme n'est pas seulement une interprétation semi-métaphysique (ou mythique) de faits biologiques; il a une « logique »; il a même une « table des catégories », puisqu'il faut ajouter aux concepts fondamentaux ordinairement admis, celui de la totalité organique (*wholeness*, p. 53) dans le devenir naturel. Au fond cela revient à impliquer dans la conception de la nature les idées de finalité et d'évolution créatrice (evolutionary becoming) avec celle de « causalité unifiante » qu'entraînent les constatations embryologiques et biogénétiques. Mais on peut aller plus loin et rechercher « l'unité supra-personnelle » dont « l'existence d'une conscience morale chez l'homme semble nous fournir un indice » (p. 60). La doctrine selon laquelle l'univers est un *tout ordonné* peut être appelé le « monisme de l'ordre » par analogie avec la « logique de l'ordre » que nous venons d'exposer brièvement. Mais au point de vue phylogénétique, « notre connaissance actuelle d'un facteur d'évolution supra-personnelle est malheureusement très pauvre » (p. 65). On peut voir nombre de *contingences* dans les variations et les adaptations. « En dépit de tous les postulats logiques le *dualisme* s'impose » (p. 74) : le monde semble comporter du hasard et de l'ordre, comme il comporte du mécanisme et des « agents naturels non mécaniques, agissant non dans (*in*) l'espace, mais à l'intérieur (*into*) de l'espace » (p. 73); il y a de la liberté dans le devenir ordonné.

G.-L. Duprat.

Géza Révész. — Zur Grundlegung der Tonpsychologie. 1 vol. in-8° de VIII-148 p. Leipzig, Veit, édit., 1913.

L'ancienne psychologie classique se bornait à distinguer trois qualités des sons : la hauteur, l'intensité, le timbre. M. Révész, privat-docent à l'Université de Budapest, s'est attaché à montrer que la première n'est pas simple, mais se décompose en trois propriétés distinctes : la *hauteur* proprement dite, qui est une série continue et unilinéaire : ainsi do_1, $ré_1$, mi_1, ont trois hauteurs différentes; puis ce qu'il propose d'appeler, non sans une ambiguïté regrettable, la « *qualité* », qui est la ressemblance de sons homonymes appartenant à plusieurs octaves différentes : par exemple do_1, do_2 et do_4 sont de

même « qualité » tout en étant de hauteurs très différentes; enfin la « *vocalité* », étudiée surtout par W. Köhler, est cette propriété que possèdent les sons simples, depuis do_0 jusqu'à do_5 environ, de correspondre chacun à une des voyelles fondamentales, avec toutes les transitions intermédiaires, qui sont continues pour l'oreille, comme le sont pour l'œil celles que le prisme établit entre les sept couleurs fondamentales du spectre.

L'intérêt principal de l'ouvrage est de montrer la séparation de ces trois propriétés, surtout d'après l'observation approfondie d'un sujet paracousique intéressant, le Dr Liebermann, qui fut aussi le collaborateur de M. Révész. Chez lui, l'auteur constate des changements de hauteur sans changement de qualité, et réciproquement; et des perceptions sonores de hauteurs bien définies coïncidant avec celles de qualités imprécises. Il trouve aussi des exemples de ces trois faits dans les cas normaux : le premier apparaît dans les environs de tout seuil différenciel; le second dans tous les intervalles d'octave; enfin le troisième dans les sons très graves ou très aigus et dans les bruits. Enfin hauteur et qualité sont indépendantes de la vocalité : par exemple les sujets normaux entendent la voyelle *a* dans le son do_3; or Liebermann attribue à tous les sons avoisinant do_3 la même qualité, objectivement inaxacte, *sol dièze*$_3$; et cependant c'est bien la voyelle *a* qu'il y reconnaît, comme les individus normaux. De même un autre sujet, qui n'entend plus rien au-dessus de mi_2, entend parfaitement *a* et *e*, voyelles des sons simples do_3 et do_4, qu'il n'entend pas quand on les lui présente seuls.

La série des hauteurs sonores se décompose donc en trois qualités distinctes, puisque leurs variations sont indépendantes les unes des autres. Il faut même dire plus justement que la série des sons simples se compose en réalité de trois séries indépendantes l'une de l'autre : celle des hauteurs, celle des qualités dans l'octave, celle des vocalités. Ou encore : à chaque nombre de vibrations appartient à la fois une qualité, une hauteur, une vocalité. Il est impossible de décider sans arbitraire laquelle est la plus fondamentale; mais la troisième n'a pas d'intérêt musical.

L'auteur applique cette distinction à la solution d'autres problèmes d'acoustique et de psychologie musicale : la surdité mélodique, l'audition absolue, qui a deux formes : celle des hauteurs, celle des qualités; les intervalles, distances et segments sonores; enfin il esquisse des considérations plus générales sur les rapports de la mélodie avec l'harmonie, et les caractéristiques des tonalités.

Si la conception de M. R. diffère fort de celle de Helmholtz, autrefois classique, il ne prétend pas qu'elle soit basée sur de tout autres principes que celle de Stumpf, et il la rattache plus directement à celle de Brentano; mais il estime d'abord qu'il améliore ces théories sur quelques points; et ensuite, que ses expériences personnelles ont fait

passer au rang de *faits* incontestables quelques-unes des données qui ne sont encore que des *hypothèses* chez les précédents théoriciens.

Telle est en effet la juste portée de ce livre. Il est un peu diffus, et gagnerait à être plus condensé. L'auteur insiste avec quelque complaisance, soit sur des faits déjà connus, soit sur les conséquences lointaines de données exactes sans doute, mais dont il s'exagère peut-être la portée. Ces réserves faites, il faut louer la méthode et la clarté d'une exposition bien divisée, et le plus souvent persuasive, bien que l'analyse de faits aussi délicats prête toujours à diverses interprétations discutables.

CHARLES LALO.

Wilibald Kammel. — UEBER DIE ERSTE EINZELERINNERUNG. Quelle u. Meyer, Leipzig, 1913; 65 pp.

Les observations de l'auteur ont été faites sur 344 écoliers âgés de douze à vingt ans. Les résultats principaux obtenus ont été les suivants :

Le premier événement ou la première chose dont l'enfant se souvient n'a qu'une importance relative; des événements ou objets insignifiants peuvent pour l'enfant avoir une grande importance.

L'enfant s'intéresse plus au monde extérieur qu'à sa propre personne.

Le premier événement remémoré n'a pas été nécessairement très court; il peut avoir duré des heures, des jours et même des semaines.

Le plus ancien des premiers souvenirs cités remonte à la deuxième année, le moins ancien à la neuvième. En moyenne, les premiers souvenirs datent de vers la fin de la quatrième année.

Avant l'époque de la puberté, il y a relativement moins de souvenirs remontant à la deuxième et à la troisième années que pendant et après cette époque.

Le type le plus fortement représenté est le type visuel.

Les souvenirs affectifs sont relativement rares : chez 168 écoliers seulement (sur 344), de tels souvenirs sont notés. Ici encore on remarque l'influence de la puberté : il y a plus de souvenirs affectifs se rapportant à la deuxième et à la troisième années pendant et après la puberté qu'avant. Les souvenirs désagréables sont plus nombreux que les souvenirs agréables.

B. BOURDON.

E. Gassmann und E. Schmidt. — DAS NACHSPRECHEN VON SÄTZEN IN SEINER BEZIEHUNG ZUR BEGABUNG. Leipzig, Quelle und Meyer, 1913; 101 pp.

Il s'agit d'expériences de répétition de phrases faites sur des écoliers. Les auteurs examinent les résultats obtenus aux trois points de vue de l'étendue de la perception, des variations quant à cette

étendue, de la fréquence relative des fautes dépourvues de sens et des fautes ayant un sens, et ils rapprochent ces résultats du degré d'intelligence des écoliers tel qu'il peut être déterminé d'après leur travail en classe.

Il y a une relation incontestable entre l'étendue de la perception et l'intelligence. Cette relation, toutefois, n'est pas parfaitement régulière; les auteurs expliquent pourquoi, et concluent que la répétition de phrases, considérée du point de vue de l'étendue de la perception, n'a qu'une valeur restreinte comme test du degré d'intelligence.

La dispersion des écarts (variations de l'étendue de la perception) et la proportion des fautes ayant un sens et des fautes dépourvues de sens sont, au contraire, en rapport étroit avec l'intelligence, et aussi entre elles : les écoliers les mieux doués ont les valeurs de dispersion les plus élevées et la plus faible proportion de fautes dépourvues de sens, et inversement pour les écoliers les moins bien doués. Les auteurs expliquent ces derniers résultats en supposant que les élèves peu intelligents répètent plus mécaniquement, se préoccupent moins du sens, que les élèves intelligents : d'où une reproduction plus exacte chez les premiers des mots eux-mêmes, considérés indépendamment de leur sens, et un plus grand nombre de mots ou groupes de mots dépourvus de signification.

B. Bourdon.

Revue des Périodiques

Mind.

A quarterly Review of Psychology and Philosophy (juillet-octobre, 1913).

J. H. Muirhead : *La dernière phase de la philosophie du Pr Ward.* — La conception fondamentale de cette philosophie est que le monde est composé de monades, qui se déterminent d'elles-mêmes, sans subir aucune influence extérieure, et qui ne sont unies par d'autres liens que celui de coexistence. Elles forment un tout objectif, et il s'agit d'expliquer ensuite la constitution *actuelle* du monde, celui-ci étant conçu comme un « Royaume de Fins ».

Si l'on suppose que ces monades sont douées de spontanéité, on s'explique alors comment l'adaptation est possible dans la sphère de la nécessité même, dans laquelle chacune se conserve et se réalise. Dans un tel monde tout est inchoatif, mais non chaotique, car c'est un monde de combat, où tout ce qui est apte et typique survit et se maintient, soit par force, soit par prestige. C'est là la base du progrès futur, mais il est impossible de dire quelles seront les formes qui se réaliseront. — Quand on jette un coup d'œil en arrière sur les processus réalisés, il est possible d'établir une ligne de continuité, mais si l'on dirige son regard vers l'avenir tout est contingence. Le progrès se résume en une série d'heureux accidents, il n'est pas du tout le résultat d'un dessein arrêté. Ce n'est que la nécessité qui est uniforme, les matériaux avec lesquels elle opère sont foncièrement divers. En vain alléguera-t-on que pour assurer une certaine cohérence entre les monades il faut leur attribuer une idendité absolue d'intérêts. Une telle supposition ne s'impose nullement. Il suffit que les monades possèdent des intérêts semblables, et surtout qu'elles puissent coordonner leurs droits à la justice. Et puisqu'il faut supposer une certaine unité pour que l'évolution puisse être continue, il suffira d'affirmer l'existence d'une intelligence qui exerce sur elle sa puissance directrice. La réalité *actuelle* d'une telle intelligence supérieure est la grande question du théisme. Elle devient probable par l'intervention du principe supérieur de l'évolution à certains moments pour créer, par exemple, les qualités morales de l'homme, les valeurs esthétiques, et aussi pour faire naître dans la société humaine une unité supra-individuelle. Cette intelligence cependant doit être considérée seulement comme suprême, non comme absolue : comme

primus inter pares, mais non comme *ens entium*. Elle ne doit pas être enfin considérée comme un principe d'explication, mais comme un principe d'action, comme un postulat pratique. M. Ward croit encore pouvoir admettre la probabilité d'une vie future, dont la réalité est exigée non pas pour y recevoir une récompense supérieure, mais pour y réaliser une activité plus riche.

M. Muirhead a soumis toutes ces affirmations à une critique incisive, et n'a pas eu beaucoup de peine à démontrer l'inanité des arguments invoqués par M. Ward, et la faiblesse de leur enchaînement logique. C'est une philosophie qui prodigue les promesses et qui ne s'embarrasse pas des exigences d'une pensée rigoureuse. Et ce n'est pas du tout de la philosophie, conclut-il, c'est une assurance hautement imaginative et pieuse.

G. Dawes Hicks : *La récente Critique de la Théorie de la Connaissance de Kant.* — C'est une analyse de deux ouvrages publiés ces dernières années sur Kant, de celui de M. Prichard, intitulé *Kant's Theory of Knowledge*, et de celui de M. Henry Sidgwick, intitulé *Lectures on the philosophy of Kant, and other philosophical Lectures and Essays.*

Tous les deux se sont inspirés de la Philosophie du sens commun pour interpréter Kant, et tous les deux affirment que la Théorie de la Connaissance kantienne aboutit inévitablement à l'idéalisme subjectif.

J.-W. Scott : *Le pessimisme de l'Évolution créatrice.* — L'on sait que M. Bergson établit une distinction tranchante entre le « mouvement », qui est considéré par lui comme la véritable réalité, et les « choses », qui y sont découpées et immobilisées. L'on sait encore qu'il accuse l'intelligence d'être la cause de cette immobilisation, et qu'il nous convie à nous replacer par l'intuition dans le cœur même du mouvement pour vivre la véritable réalité.

Le pessimisme de la Philosophie bergsonienne résulte, selon M. Scott, du fait que le réel y est soumis à la fatalité de devenir étranger et contradictoire à lui-même. Les formes qui résultent de l'évolution incessante n'y sont pas considérées comme représentant des étapes successives de la même essence primordiale, mais comme des lignes divergentes, qui s'écartent de plus en plus de leur point de départ, sans possibilité de jamais se retrouver. M. Bergson, en effet, après avoir nié la réalité du néant et la possibilité même de le concevoir, affirme que quelque chose de tout à fait nouveau peut toujours sortir de faits qui ne le faisaient nullement prévoir. Notre connaissance devient ainsi complètement fausse et trompeuse, puisque tout jugement porté sur l'état du monde, à un moment donné, n'a aucune valeur si l'on l'applique aux états qui le précèdent et le suivent, étant donné que la philosophie intuitionniste veut que ces états changent du tout au tout dans l'intervalle le plus réduit du temps. Notre

science ressemblerait étrangement aux travaux de Sisyphe et, loin de nous procurer de la satisfaction, serait plutôt une source constante de découragements et de désespoirs. Heureusement qu'il n'en est pas ainsi. Et quel abîme M. Bergson ne creuse-t-il pas dans l'intérieur de l'homme, quand il oppose, comme lui étant foncièrement hétérogène, l'intelligence à l'intuition; quand il nous suggère de nous défier de la première, qui fausse tout; et quand, malgré tous les éloges qu'il fait de la dernière, il n'arrive pas à nous démontrer son efficacité supérieure dans les domaines qui nous sont accessibles.

G.-S. Brett : *Le problème de la liberté après Aristote.* — Après la mort d'Aristote la pensée philosophique s'est presque exclusivement exercée autour des problèmes moraux. Deux écoles se sont ainsi constituées, la stoïcienne et l'épicurienne, qui, s'inspirant de conceptions physiques différentes, ont établi des règles de conduite diamétralement opposées. La différence fondamentale entre ces deux écoles consiste dans le fait que la stoïcienne considérait la cause comme une réalité inhérente à la substance, tandis que l'épicurienne la considérait comme un simple attribut. Les stoïciens distinguent entre la matière active et la matière passive, tandis que les épicuriens soutiennent que la matière est uniquement active; les premiers admettent en outre des causes intelligentes efficientes, tandis que les derniers n'admettent que des causes physiques. Les stoïciens s'efforcent de réduire l'importance de l'individu en le mettant en rapport avec l'immensité du Tout; Epicure tendait au contraire à montrer que le Tout ne doit entrer en considération que dans très peu de cas. La vie telle que nous la vivons est une affaire banale, qui a peu de rapports avec la totalité des choses; elle se réduit à une série d'interactions entre l'individu et les phénomènes qui l'entourent immédiatement. Rien n'est préordonné. Tout ce qui arrive dans la vie morale de l'homme est le résultat de son activité propre et des causes extérieures coopérantes. L'imprévu ne doit pas être attribué à des agents supra-humains, mais à des causes naturelles mal connues. Pour prévoir et diriger nos actes futurs, il faut être en possession d'une connaissance étendue des phénomènes et des lois qui les régissent. Pour implanter sa conviction du règne universel de la loi, Épicure s'est appliqué à détruire les dieux de la superstition populaire et à réduire le *Fatum* à une complexité de causes naturelles. Il a pleinement réalisé sa tâche, et son influence a été persistante.

A. Lovejoy : *Quelques précurseurs de la philosophie de Bergson.* — Selon l'auteur, la philosophie de M. Bergson peut se rattacher tout d'abord à celle de Descartes, car M. Bergson s'efforce d'établir une distinction radicale entre la conscience et le monde extérieur, ce que Descartes avait déjà fait par sa théorie des deux substances, âme et corps. Mais elle se rattache d'une manière plus visible encore et plus précise à l'école néo-criticiste ou néo-kantienne française, dont quel-

ques représentants se sont occupés des mêmes problèmes que M. Bergson et auxquels ils ont donné la même solution que lui. Ce sont MM. Ravaisson, Dauriac et Noël. Dans son *Essai sur l'habitude*, Ravaisson avait soutenu que toute quantité implique coexistence et par conséquent espace, mais que l'espace est en dehors du temps; il affirmait en outre que « l'unité extensive des formes logiques et mathématiques » diffère complètement de « l'unité intensive et dynamique de la réalité ». — Après avoir analysé les mémoires de Dauriac et de Noël, qui ont été publiés dans la *Critique philosophique*, il montre que les thèses bergsoniennes y sont déjà contenues. Les problèmes dont s'occupe Bergson ont, selon M. Lovejoy, préoccupé toute l'école néo-criticiste. La meilleure preuve en est l'effort que ses adeptes ont constamment fait de séparer nettement la catégorie spatiale de la catégorie du temps, et de prouver que notre manière naturelle de penser sur la nature de l'expérience interne a été faussée par l'application injustifiée des catégories spatiales aux réalités du temps.

H. Wildon Carr : *La vie et la logique.* — L'auteur a soumis à un examen détaillé le dernier ouvrage de M. Bernard Bosanquet intitulé *The Principle of individuality and value.* Il rapproche constamment les idées fondamentales qui y sont contenues de celles de M. Bergson pour les critiquer et en montrer leur valeur relative,

Hugh A. Reyburn : *L'idéalisme et la réalité du Temps.* — Le temps se présente à nous sous deux aspects : d'une part il implique permanence et unité de contenu, et, d'autre part, changement et exclusion. Ces caractères peuvent être constatés dans les formes relativement simples de notre expérience d'où la notion de temps tire son origine. Toute attitude dans le « présent » est accompagnée des sentiments « n'est plus » et « n'est pas encore », qui forment contraste avec elle. L'appréhension du temps implique la conscience que le passé et l'avenir sont extérieurs au moment présent. Chaque moment du temps implique la négation de tous les autres. L'extériorité des parties qui constituent le temps a une affinité étroite avec l'extériorité des parties qui constituent l'espace. Le temps est pourtant distinct de l'espace. M. Bergson attribue l'extériorité apparente du temps à une confusion avec l'espace et soutient que le temps est une catégorie complètement dépourvue d'extériorité. C'est une erreur. Le temps possède une extériorité qui lui est propre, qui caractérise aussi ses parties et qui n'est pas dérivée de l'espace. La conscience qui témoigne de l'exclusion mutuelle des parties composant le temps a sa base psychologique dans des expériences primitives qui diffèrent totalement de celles qui donnent naissance à la conscience de l'exclusion spatiale; et dans sa forme développée, le temps, ou cet aspect du temps que nous appelons succession, est un mode distinct de l'arrangement du contenu de notre expérience. L'extériorité du temps est *sui generis.* Si chaque événement historique n'était pas lié à un

moment distinct du temps, le temps dans sa totalité serait une confusion complète. Le temps implique donc la *réalité de la succession*, et si celle-ci n'est pas réelle, le temps lui-même ne l'est pas.

Autre chose est d'affirmer que le temps est objectif et de prendre connaissance de ses manifestations, autre chose est de déterminer rigoureusement le rôle qu'il joue et sa valeur relative. Deux points de vue alternatifs sont à notre disposition pour réaliser cette tâche. D'une part nous pouvons affirmer que le temps fait implicitement partie de toute la réalité. Et quoique cette partie soit soumise au changement, la totalité du réel pourtant resterait intacte, c'est-à-dire le changement pourrait bien se produire *dans* l'Absolu, mais l'Absolu lui-même ne changerait pas. — D'autre part on pourrait soutenir que la totalité a quelque chose de foncièrement permanent, mais est pourtant soumise au changement, tout élément serait d'égale importance, aucun ne serait préféré à l'autre. Ce problème pourrait être résolu, s'il était possible de démontrer la nécessité de l'existence d'une réalité permanente qui contient en elle-même les causes de son changement. Que cette solution soit possible ou non, une chose est certaine pour M. Reyburn, c'est que le changement et le temps sont tous les deux réels.

John E. Boodin : *Le réalisme pragmatique. Les cinq attributs.* — Il y a, selon l'auteur, cinq attributs irréductibles des objets connaissables : *substance*, *temps*, *espace*, *conscience* et *forme*. Il est vrai que ces attributs sont des abstractions de la totalité du réel, mais cela ne veut pas dire qu'ils soient artificiels, vrais uniquement par rapport à notre esprit, c'est-à-dire d'une valeur purement subjective. Car il ne faut pas perdre de vue que sans le secours de l'abstraction la science du réel ne serait pas possible. S'ils s'imposent inévitablement dans notre expérience, ils doivent être considérés comme de véritables aspects de celle-ci. Il est inutile de faire une distinction entre la science et la métaphysique, car toutes les deux sont l'expression de notre besoin de comprendre les choses, et toutes les deux ont également pour fonction de le satisfaire. M. Solovine.

Archiv für Religionspsychologie, publiée par Dr W. Stählin, avec la collaboration de Prof. Dr H. Dyroff (Bonn), Prof. Dr Th. Flournoy (Genève), Prof. Dr K. Girgensohn (Dorpat), Prof. Dr H. Höffding (Copenhague), Prof. Dr O. Külpe (Munich), Prof. Dr A Messer (Giessen), Dr Fr. Rittelmayer (Nüremberg), Prof. Dr E. Tröltsch (Heidelberg) et Dr K. Koffka, privat-docent de philosophie à l'Université de Giessen, 1er vol. IV-336 p., Tübingen, J. C. B. Mohr, 1914.

Les deux co-directeurs de cette nouvelle revue, MM. Koffka et Stählin, indiquent comme objet de la psychologie de la religion : 1° une phénoménologie de la religion ; 1° une nomologie de la vie religieuse. Puis ils montrent sommairement les rapports que la psycho-

logie de la religion doit soutenir avec la théologie chrétienne, avec l'histoire de la religion, avec la dogmatique, avec la biologie générale, avec les disciplines pathologiques et avec la psychologie en général (p. 1-9).

Rittelmayer étudie *l'Amour dans le Banquet de Platon* et *dans l'Épître aux Corinthiens de saint Paul* (p. 10-44); Dr Siegfried Behn, *le Génie religieux* (45-67); Dr Aloys Fischer, privat-docent à Münich, *l'imitation et la survivance, en rapport avec la phénoménologie et la psychologie religieuses* (68-116). Dr Wilhelm Stählin donne des recherches expérimentales sur *la Psychologie du langage et de la religion* (117-194). Lic. R. Wielandt traite de *la Collaboration du théologien pratique à la psychologie de la religion* (195-281); J. Schlüter, de *la Recherche biographique dans la psychologie de la religion* (202-211).

Après cette première partie, consacrée à des monographies, viennent des Analyses (212-310) : 1° *le Principe de la psychologie de la religion de Wundt*, de H. Ostertag (212-227); 2° *les Travaux d'auteurs catholiques sur la psychologie de la religion*, par le jésuite J. Lindworsky (227-256); 3° *la Littérature italienne sur la psychologie de la religion en 1911-1912* (p. 256-267); 4° *les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures, de Lévy-Brühl*, par Koffka (267-278); 5° *la Méthode de la psychologie de la religion dans la science de la religion et dans la théologie de Wobbermin*, par W. Stählin (279-299); 6° et 7° *l'Essence de la psychologie de la religion de Faber, Les Contributions de Flournoy à la psychologie de la religion*, par W. Stählin (299-310).

Une troisième partie signale, en 20 pages (311-330), une dizaine d'ouvrages; Chatterton-Hill, *Individuum und Staat*; Ch. Durand-Pallot, *La cure d'âme moderne*; H. Ebbinghaus, *Grundzüge der Psychologie*; Eger et L. Heitmann, *Les années de développement* (*Études psychologiques sur les jeunes gens entre quatorze et vingt-cinq ans*); Heinzelmann, *Animismus und Religion*; Pfennigsdorf, *Der religiöse Wille, Religionspsychologie und Apologetik* (*Psychologie de la religion et Apologétique*); Runze, *Essays zur Religionspsychologie*; Fr. Schmid, *Das religiöse Erlebnis*; Johannes Volkelt, *Was ist Religion?* G. Vorbrodt, *Zur theologischen Religionspsychologie*.

En résumé, la nouvelle Revue que nous annonçons consacre à peu près les deux tiers de ses pages à des articles originaux et le reste à des analyses, des comptes rendus de livres ou de journaux. Nous lui souhaitons bon succès et nous espérons qu'elle nous apportera des observations impartiales, autant que des considérations ingénieuses, sur des questions où il reste tant de choses à apprendre et à éclaircir.

FRANÇOIS PICAVET.

Le propriétaire-gérant : F. ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

Essai
sur l'interprétation sociologique des phénomènes conscients

Après de longues recherches, patientes et laborieuses, sur les problèmes de notre vie intérieure, la science de l'âme, devenue physiologique et expérimentale, voire même pathologique, à être regardée de plus près, ne nous semble pas avoir fait de progrès remarquables depuis plus d'un demi-siècle qu'elle persévère dans ces voies nouvelles. C'est une constatation que nous avons faite, il y a déjà quelque dix ou onze ans [1], à la suite d'un apprentissage assez prolongé dans les recherches de la psychologie expérimentale et pathologique, et dans l'étude critique de leurs résultats, entreprise naguère en collaboration avec mon regretté ami N. Vaschide. Malgré la vogue et le prestige, très grands alors, de la psychologie expérimentale, il nous avait semblé — et depuis ma conviction n'a fait que s'accroître — que les résultats de la psycho-physiologie sont plutôt négatifs, parce que l'opacité de la matière physiologique n'est pas faite pour nous livrer les secrets de la vie consciente, qu'elle nous les cache bien plus qu'elle ne nous les dévoile. Il nous avait paru, en effet, que les recherches psycho-physiologiques n'ont pas seulement pour résultat d'inutiliser nos efforts, qu'on aurait mieux fait de dépenser dans d'autres directions, mais encore qu'elles nous égarent en nous mettant sur une fausse piste. Nous avions montré, et insisté à montrer, que la psychologie, expérimentale et physiologique, n'a étudié et mesuré, avec succès et profit pour la science, que les phénomènes psychologiques inférieurs, les sensations, avec leur intensité et leur temps

1. Voir *Le Problème du Déterminisme Social*, 1903, chez Marcel Rivière, *Du Rôle de l'Individu dans le Déterminisme Social*, 1904, Alcan, et surtout *Problème de la Conscience*, Alcan, 1907.

de réaction, et plus particulièrement les sensations visuelles et auditives. Les recherches sur les émotions et leur mensuration ont donné des résultats bien plus maigres. Quant aux fonctions psychiques supérieures : perception, mémoire, attention, imagination, nous avions déjà constaté que la psychologie expérimentale n'a obtenu que des lieux communs. Tout au plus a-t-elle mesuré le courant plus ou moins fort de la circulation du sang et la dépense de nourriture, que nécessite l'activité de ces fonctions psychiques supérieures, bref les variations physiologiques et chimiques parallèles à ces processus psychiques.

Depuis, nos constatations ont été reprises et exposées, avec plus de détails et d'ensemble, et aussi avec plus d'autorité et de compétence, par M. Kostyleff dans un livre très intéressant, *La Crise de la Psychologie expérimentale*, qui date de 1911. Comme le titre même l'indique bien, M. Kostyleff constate que la psycho-physiologie expérimentale a abouti à une crise qui vaut presque une faillite. L'auteur a pris pour point de départ de son livre les constatations que le professeur E. B. Titchener a faites à Saint-Louis, qu'a publiées *American journal of Psychology* en 1905.

Ainsi M. Kostyleff, après avoir examiné « les innombrables expériences psychologiques qui se sont accumulées », conclut qu'elles ne « permettent pas d'affirmer que la nouvelle science ait trouvé sa vraie voie[1] ». Au contraire, plus on avance, plus la marche devient incertaine. L'insuccès même de ces recherches a fait qu'elles se sont dirigées, en France, vers une science appliquée et en Allemagne vers la métaphysique[2]. Les efforts de l'école expérimentale française ont abouti, avec Toulouse, Vaschide et Piéron, à cette conclusion décevante : la psychologie expérimentale a pour principal objet une caractéristique psychologique des individus. « S'il en est ainsi, déclare M. Kostyleff, la psychologie serait réduite au rang d'une science appliquée, comme l'anthropométrie. »

A ce propos, rappelons ici que, dès 1904, nous avions déjà montré, quoique par des déductions un peu abstraites, que la psychologie, en tant que science de *l'individu*, est impossible, ou bien qu'elle se confond de plus en plus avec la biographie[3]. En tant que science

1. P. 1.
2. *Op. cit.*, p. 2.
3. *Du Rôle de l'Individu*, p. 100.

des lois générales des phénomènes psychiques, elle n'est plus qu'une sorte de sociologie subjective [1]. C'est à la sociologie, disions-nous avec E. de Roberty, d'étudier les phénomènes psychiques supérieurs. Car la psychologie physiologique expérimentale ne vaut pas mieux que la psychologie individuelle introspective, n'étant, elle aussi, ce qui est pis, qu'une introspection physiologique.

Mais si l'auteur que nous venons de citer constate la crise de la psychologie expérimentale, ce n'est pas pour en tirer les mêmes conclusions que nous, c'est, au contraire, pour proposer une orientation et une méthode nouvelles de recherches. Plus exactement, M. Kostyleff propose un nouveau système d'expériences, qui porterait sur les réflexes cérébraux, sur leur formation progressive, chez les enfants, et sur leur évolution chez les adultes. En somme, la psychologie expérimentale va devenir, avec la récente école russe de M. Bechterew, une sorte de *pédologie*. Sur ce point encore, on ne me saura peut-être pas gré de rappeler que, déjà en 1904, j'étais arrivé à la conclusion que la psychologie étant comme inexistante, elle ne peut rien fournir à la pratique pédagogique, et que c'est plutôt à la pratique pédagogique, avec ses nombreuses expérimentations et avec la discipline qu'elle impose à l'esprit de l'enfant, à fournir la matière de la conscience à la psychologie. La cohésion de nos états d'âme, et les quelques lois qui régissent leur changement sont bien plus le produit de l'éducation et de la pédagogie, que la pédagogie ne peut être une science dérivée de la psychologie. En fait, disions-nous, c'est la psychologie qui dérive de la pédagogie, et non pas inversement comme on le pense [2]. Et, à notre

1. *Du Rôle de l'individu.*

2. Ici encore nous nous permettons de rappeler que M. Dugas a adopté, depuis, une manière de voir identique à la nôtre. Voici les termes propres de M. Dugas : « Nous avions d'abord songé à présenter les doctrines pédagogiques dans leur rapport avec la science psychologique sur laquelle logiquement elles s'appuient et dont il semble qu'elles dérivent; mais nous avons constaté que la pédagogie se développe d'une façon indépendante, se fait à elle-même sa psychologie et ne la reçoit point du dehors. Nous avons donc renoncé à suivre rigoureusement le plan tracé dans l'introduction. Nous regardons finalement la pédagogie moins comme une application de la psychologie que comme une contribution à l'étude de la psychologie, et nous l'avons interprétée dans ce sens. » Certes, nous ne pouvons pas nous flatter d'avoir suggéré à M. Dugas le changement du plan de son beau livre, *Le Problème de l'Éducation*, Paris, Alcan. On écrit et on publie tant aujourd'hui, et on ne peut pas tout lire. Mais il est toujours agréable de voir confirmer, ultérieurement, par d'autres penseurs, plus autorisés, ce que soi-même on avait cru découvrir et à peine osé affirmer, étant trop hardi et en contradiction avec l'opinion scientifique courante.

avis, l'école russe est dans la seule bonne voie qu'il restait à prendre. Avant elle, nous avions montré que, seule, l'étude de la formation génétique de la conscience des enfants peut nous découvrir quelque chose sur les secrets et sur les lois de la vie de notre esprit. Mais cela comme pis aller, car ce n'est que l'étude approfondie de l'histoire humaine et des influences de la vie collective sur l'homme, qui pourrait nous livrer le mystère de la genèse de l'esprit et des lois qui le régissent.

Malgré les recherches prodigieusement nombreuses et variées de la psychologie sous toutes ses hypostases, aujourd'hui encore, pour nous, comme il y a une vingtaine d'année pour M. Maurice Blondel, « impénétrable demeure la naissance de ce qu'il y a de plus admirable et de moins admiré : la lumière intérieure ». La conscience? se demandait le savant professeur américain M. Titchener. « Pour ce problème, disait-il en 1905, nous ne sommes pas encore mûrs. Nous devons en approcher, non pas par l'ingéniosité, mais par la patience des recherches [1]. » A cette question M. Kostyleff croyait pouvoir répondre, en 1906, que « la conscience est objectivement une forme très rapide du mouvement universel, et ce dernier peut se ralentir comme il a pu s'accélérer ». Par conséquent, « la conscience dans le monde et dans l'individu surgit et disparaît, comme un éclair dans les ténèbres de la nuit [2].

Mais qu'est-elle au fond cette forme très rapide de mouvement? Qu'est-il, cet éclair de la conscience? Pour ce psychologue : *l'âme présente l'ensemble des réflexes périphériques et internes qui atteignent les centres cérébraux* [3]. Et le contenu objectif du moi, ou de la conscience proprement dite, c'est le réflexe psychique, qui subjectivement représente une mosaïque de sensations. « L'origine des réflexes psychiques doit se rattacher au moment où deux réflexes sensoriels se trouvent associés par l'intermédiaire d'un centre cérébral. Ce fait correspond à ce que nous appelons notre « moi » inconscient. Ce dernier devient conscient, *lorsque plusieurs sensations produites par ces réflexes forment une unité subjective* [4]. » La

1. Cité par M. Kostyleff, *La Crise de la Psychologie expér.*, p. 52.
2. *Les Substituts de l'Ame*, p. 221.
3. P. 208.
4. P. 216-217.

conscience est donc, pour résumer, dans une formule brève, la pensée de M. Kostyleff, une synthèse subjective de plusieurs sensations produites par les réflexes psychiques.

Il y a deux remarques à faire à propos de cette *définition-hypothèse* de M. Kostyleff : 1° Cette définition du conscient par le subjectif est peut-être une simple tautologie ; 2° Elle s'arrête arbitrairement aux réflexes cérébraux, qui ne sont d'ailleurs, eux-mêmes, qu'une simple hypothèse conçue par analogie avec les réflexes nerveux inférieurs. Nous pensons qu'il faut poursuivre plus à fond la cause de ces réflexes, les éléments qui les déterminent et qui déterminent aussi leur synthèse pour produire l'éclair de la conscience. Et quand on suit le fil conducteur de la causalité, on est forcé de quitter la vie individuelle et de descendre dans la vie collective, l'ambiance naturelle de la conscience, où elle baigne par tous les bouts de nerfs du corps humain.

Déjà en 1903, nous étions arrivés à la conclusion que le processus de notre pensée, et par conséquent l'enchaînement des processus cérébraux subséquents, ne peut pas s'expliquer et n'est pas déterminé et dirigé par les seules réactions chimico-psychiques qui se passent dans le cerveau et dans l'organisme, mais bien au contraire, par certains processus extérieurs de nature historico-sociale. Nous disions alors, et nous l'affirmons avec plus de conviction aujourd'hui, que, si quelqu'un pouvait connaître l'état exact d'un cerveau et d'un corps, à un moment donné, il n'en pourrait rien induire sur l'état de ce cerveau un moment après ; tandis que, si ce cerveau était celui d'un collégien, pourvu qu'on connût le programme scolaire, on aurait beaucoup plus de chances de prévoir ce qui s'y passera, les événements psychiques, et par suite aussi les processus cérébraux qui y auront lieu [1].

Vers la même époque que M. Kostyleff, nous avions essayé de donner une définition hypothétique de la conscience. Et dirigeant notre attention sur les rapports de l'homme avec son groupe social, nous avions dit que *la conscience représente les rapports inter-individuels organisés en société*, et qu'elle est un flambeau qui s'allume et se dégage des rapports et des inter-contacts individuels, dans le groupe social. Or il y a une vague ressemblance

1. *Problème du Déterminisme Social*, p. 98-99.

entre notre formule et celle de M. Kostyleff. Seulement notre hypothèse ne s'arrête pas aux réflexes psychiques intérieurs, car elle sort de l'intérieur de l'individu, et retrouve précisément les éléments qui déterminent ces réflexes psychiques et qui les organisent dans la synthèse d'où jaillit l'étincelle de la lumière intérieure. Nous y revenons maintenant, pour reprendre cette hypothèse provisoire, un peu trop schématique et abstraite. Nous nous proposons d'en donner des précisions nouvelles et une plus large documentation. Tout au moins aurons-nous réussi à indiquer plus précisément dans quelle direction est à chercher l'origine de la conscience et le secret de ses lois.

I. — Les rapports du psychique avec le social.

En même temps que l'on constatait la crise de la psychologie physiologique et expérimentale, on commençait déjà à penser que certaines fonctions supérieures de la conscience, la raison, l'abstraction, par exemple, se sont développées sous l'influence de certaines nécessités de la vie du groupe. D'une manière encore trop vague, on se rendait compte que les acquisitions les plus hautes et les plus abstraites de l'esprit ne seraient pas possibles ou ne seraient pas ce qu'elles sont, et qu'elles seraient autres, si une vie sociale large, avec ses exigences, n'avait contribué à les déterminer, en partie, et à les développer. En France, MM. de Roberty, Izoulet, Tarde, Espinas et Durkheim partageaient cette manière de voir. En cela ils ne faisaient, d'ailleurs, que suivre la tradition de la philosophie sociologique d'Auguste Comte, qui, comme on le sait, avait supprimé la psychologie en tant que science, et en avait distribué le contenu entre la biologie et la sociologie. A la biologie, Comte avait attribué les fonctions inférieures de l'esprit, celles qu'a reprises ultérieurement la psycho-physique, et à la sociologie, les phénomènes psychiques supérieurs et abstraits. Mais les continuateurs de Comte, en France, excepté de M. Roberty, n'avaient pas eu le courage de suivre, dans ce sens, le philosophe positiviste jusqu'au bout. Ils admettent encore une science de la psychologie à côté de la sociologie, et ne font appel à cette dernière discipline que pour s'en servir à la recherche de la genèse et

à l'interprétation des fonctions et des concepts les plus généraux de la logique et de la psychologie.

Tel était l'état de l'opinion scientifique sur les résultats négatifs ou insuffisants de la psychologie individuelle, psychologiquement ou physiologiquement introspectice, et sur la nécessité de compléter, par en haut, les recherches psychologiques par les données de la sociologie, lorsque nous avons publié nos trois monographies sur ce même sujet. Nous y avons montré, en effet, que le déficit, disons le mot, la faillite de la psychologie est complète. Et nous avons dit que la cause en est dans la nature même de cette science, qui est une sorte d'alchimie de l'esprit, parce qu'elle étudie l'âme en elle-même, au lieu de l'étudier dans ses rapports avec les êtres qui l'entourent et la déterminent, en la faisant ce qu'elle est.

Ce simple essai d'orientation nouvelle, du reste en parfaite conformité avec la révolution de méthode subie par toutes les autres sciences, nous a fait voir que la psychologie doit cesser les recherches sur l'individu, en tant que tel, pour étudier les rapports de l'individu avec ses semblables organisés en société. Par là, nous avons rejoint la sociologie, nous nous sommes trouvés au cœur même de la sociologie. Malgré tout ce que cela dût nous coûter, nous avons été logiquement contraints d'affirmer que l'étude des phénomènes psychiques conscients et les recherches sur la conscience appartiennent à la sociologie, complétée, cela va sans dire, par l'intuition intérieure, par les vérifications de la méthode introspective. C'était dire, par là, que la discipline qui convient à l'étude des phénomènes conscients, c'est la sociologie. A nos yeux, la sociologie devait remplacer la physiologie dans l'étude des phénomènes conscients proprement dits. A la place de la psycho-physiologie, nous proposions la *psycho-sociologie*. Conscience, perception, mémoire, imagination, attention, abstraction, volonté, raison, nous semblent justiciables seulement du tribunal de la sociologie et de l'histoire, et plus exactement de la psycho-sociologie.

Notre proposition, téméraire en elle-même, nous ne l'avions pas dissimulé, a semblé arbitraire et simpliste aux yeux de beaucoup, et a attiré le silence méprisant de ceux dont elle avait attiré l'attention le plus immédiatement, et la critique, bien superficielle

pourtant, malgré son vernis d'ironie, des autres, qui étaient moins appelés à la juger [1].

Ce succès de silence et les critiques dont l'ironie ne réussissait pas à les rendre profondes, ne nous ont pas convaincus d'erreur [2]. Il semble même que — et cela tacitement toujours — notre manière de voir soit reprise et pratiquée dans les recherches de M. Durkheim et de son école. Ainsi, dans *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse*, M. Durkheim va jusqu'à adopter presque entièrement notre point de vue. « Il n'est pas douteux, dit-il, que le langage, et par conséquent, le système de concepts qu'il traduit, est le produit d'une élaboration collective... Les notions qui correspondent aux divers éléments du langage sont donc bien des représentations collectives [3]. » Et si M. Durkheim ne reconnaît pas expressément et directement que la conscience individuelle se dégage de la vie collective, il le reconnaît et l'affirme indirectement, en disant que « l'idéal personnel se dégage de l'idéal social, à mesure que la personnalité individuelle se développe [4] » et que le

1. Il est vrai que M. E. de Roberty, dans ses derniers ouvrages, a accordé une attention bienveillante à la thèse que j'avais développée dans mes livres, et qui va dans le sens de son propre point de vue. Il s'est exprimé sur mon compte dans ces termes, très flatteurs, dont nous lui sommes bien reconnaissant : « C'est au sociologue roumain, M. Draghicesco, que le monde savant est redevable d'une des plus profondes et des plus fines interprétations de la thèse néo-positiviste... » Pourtant, même la joie de cette appréciation n'est pas sans mélange et nous sommes très étonnés de voir M. de Roberty, dans son dernier article, publié par la *Revue Philosophique*, nous ranger parmi les partisans de la conception psychologique de la sociologie (p. 7).

2. Dans notre livre : *Le Rôle de l'Individu*, ayant fait une application de notre interprétation sociologique au phénomène du *génie*, nous en avions conclu dans ces propres termes : « En effet, le génie est l'original, l'irréductible, parce qu'il est la synthèse du commun, du vulgaire, de la masse... On accorde bien que la cellule vivante est un produit irréductible, et cependant elle se compose d'atomes matériels chimiques... Toute synthèse est un acte de création originale, irréductible, mais s'explique par ses composants... Si le génie est identique à la masse, c'est parce qu'il en est la synthèse, et s'il en diffère aussi profondément c'est justement parce qu'il est cette synthèse » (p. 331). Or, M. Palante, pour mieux réfuter cette manière de voir et la tourner en ridicule, croit pouvoir la résumer ainsi : « l'homme est d'autant plus original qu'il est plus banal » (*Les Antinomies*, p. 283). Il est vrai que si l'on élimine l'idée de synthèse, comme le fait M. Palante, mon interprétation n'est pas seulement « un simple jeu de mots » mais un monument de stupidité. Sur la parfaite bonne foi de M. Palante, mon interprétation du génie a inspiré à M. Bourdon un article, très spirituel d'ailleurs, publié dans le *Journal des Débats*, où la réfutation de ma thèse a été un jeu bien facile pour la fine plume de ce dernier.

3. P. 620.

4. P. 604.

personnel se dégage en nous de l'impersonnel social. Or, l'idéal personnel est la réaction immédiate de la conscience sur le réel. Plus encore, M. Durkheim est arrivé à adopter notre hypothèse, en cela qu'il fait dériver l'âme et la notion de l'âme du *mana*, qui est la substance des âmes individuelles et aussi du social pur, objectif et impersonnel. Et il en est de même lorsqu'il affirme que le personnel, le spirituel — nous disons la conscience — est ce qu'il y a en nous de social et par suite d'impersonnel [1].

Rien de plus naturel, d'ailleurs, car notre point de vue nous a été suggéré, en grande partie, par les travaux de ce sociologue même. De même, le grand psychologue et philosophe qu'est M. Wundt, ayant depuis longtemps le sentiment que la psychophysiologie est de beaucoup insuffisante, a dirigé ses efforts vers la psychologie des peuples (Völkerpsychologie). L'une de ses conclusions, que résume M. Novero, est que la conscience individuelle a comme point de départ « une mentalité purement grégaire, où les résultantes diffuses dans la masse collective n'aboutissent pas encore à des synthèses individuelles nettement différenciées » et que « cette mentalité grégaire, c'est en quelque sorte la nébuleuse primitive de la vie psychique. Le progrès s'effectue par un mouvement de concentration et de différenciation des énergies spirituelles, lequel suppose et détermine, à la fois, la naissance de l'attention et de l'intelligence [2]. »

C'est donc une raison de plus pour que nous reprenions maintenant notre point de vue. Nous allons faire voir d'une façon plus claire et plus substantielle, avec plus de preuves à l'appui, en quel sens nous pensons que la *conscience* est un phénomène social, dont la genèse et dont toutes les fonctions doivent être recherchées dans la vie sociale et interprétées par les données de la sociologie et de l'histoire.

Mais avant tout, entendons-nous bien sur ce que nous comprenons par la conscience. Tâchons d'en définir préalablement, d'une manière provisoire, le sens et la réalité.

On pourrait peut-être trouver oiseux de se poser la question de la définition et du sens de la conscience. D'abord, parce que la conscience est comme une donnée immédiate, objet

1. *Ibid.*, p. 382-386.
2. *Revue de Métaphysique*, 1912, p. 94.

d'une intuition inanalysable, et ensuite parce que toute définition et interprétation données à cette réalité, qui nous échappe parce qu'elle s'échappe à elle-même, ne peuvent être ni suffisamment prouvées ni vérifiées. Comme l'œil ne peut pas se voir directement lui-même, la conscience ne peut non plus se saisir et s'interpréter en elle-même. Cependant, dire cela, c'est avouer, prématurément, une faillite qui n'est que l'effet d'une paresse de l'esprit ; c'est abdiquer trop tôt. Il faut, quand même, poser le problème et essayer de le délimiter et de le résoudre, non en lui-même, mais, indirectement, dans ses rapports avec les réalités environnantes. Sur les traces de ses rapports, nous pourrions bien nous glisser ensuite, jusqu'au centre même du problème. L'œil arrive bien, lui aussi, à se voir indirectement dans le miroir, et à se voir jusque dans ses profondeurs accessibles.

Conscience est un mot qui, généralement, est remplacé, sans même qu'on s'en rende compte, par plusieurs autres termes qui lui sont, à très peu de chose près, équivalents : l'*âme*, *le « moi »*, *la raison*, *la personnalité*. Tous ces mots traduisent la même, ou à peu près la même réalité, ou bien des aspects différemment nuancés, et légèrement nuancés, de la même réalité, sinon des parties intégrantes, en proportions sensiblement différentes, de la même réalité. L'âme est le terme le plus compréhensif qui exprime le plus largement cette réalité. L'âme contient le conscient actuel au même titre que le conscient passé devenu inconscient. Car l'*inconscient* est le *sous-conscient* dont le conscient émerge continuellement. L'inconscient est, si nous pouvons nous exprimer ainsi, le réservoir qui contient la totalité de l'expérience, tous les actes qui ont été conscients à l'origine, et sont redevenus souvent conscients, mais qui restent inconscients, à l'exception des occasions qui les élèvent dans la conscience. L'âme est la somme de cet inconscient avec le conscient actuel.

Par rapport à l'âme, la conscience nous semble donc comme une sorte de lumière intérieure, qui accompagne à chaque moment un nombre d'éléments assez réduits, puisés dans l'inconscient, actualisés en ce moment et toujours changeants. Proprement dit, la conscience est donc une partie de l'âme, du sous-conscient, composée de tous les éléments assez nombreux après tout, qui reviennent assez souvent et qui sont doués plus particulièrement

d'une sorte de phosphorescence latente, susceptible de les éclairer et de s'allumer plus facilement et par suite, ainsi, de les actualiser. Si la conscience est cette phosphorescence des états intérieurs actualisés, et qui les accompagne tant qu'ils sont actuels, le « moi » est composé de ces éléments actuels, ou actualisables, qui sont le support de la conscience, l'objet sur lequel se pose la lumière intérieure de la conscience. Conscience et « moi » sont les deux aspects, faits de nuances, d'une seule et même chose.

Si le « moi » et la conscience sont changeants et mobiles, par contre, la personnalité est ce qui dure sous le « moi » conscient, à travers la mobilité du « moi » et de la conscience. La personnalité est plus riche, plus compréhensive, elle correspond plus exactement avec l'âme; elle plonge plus profondément que le moi et que la conscience dans le réservoir de la totalité de l'expérience. Elle diffère pourtant de l'âme, en ce sens que la personnalité est composée des facteurs dominants, qui sont tels parce qu'ils sont durables et qu'ils sont en étroite connexion avec tout le fond de l'inconscient qu'ils dominent. Ces éléments dérivent plus particulièrement de l'action; ils sont de nature motrice, et leur constance, leur durée, s'expliquent ainsi. La personnalité est en liaison directe avec l'activité et la volonté; elle marque et fait le caractère des personnes dont le signe est la constance, une permanence relative, propre aux formes de l'activité.

On peut dire que la personnalité est l'âme, vue sous son aspect dynamique, qu'elle exprime, malgré sa durabilité, le dynamisme de l'âme; tandis que le « moi » et la conscience, malgré leur mobilité, expriment le côté statique de l'âme. Enfin, *raison* et *réflexion* expriment le fonctionnement du moi, lorsqu'il y a conflit ou délibération entre les états intérieurs, conflit produit de l'analyse, aboutissant à une synthèse.

Ainsi déterminée, par rapport aux termes qui lui sont à peu près équivalents, il resterait encore cette question : la conscience est-elle quelque chose de spécifiquement, d'exclusivement humain? A cette question, il est vrai, on ne peut donner que des réponses d'intuition et de sentiments, impossibles à démontrer et à vérifier.

L'intuition et le sentiment nous semblent révéler, en effet, que la conscience réfléchie, comme une donnée continue, est spécifiquement humaine et qu'elle ne peut pas être, comme telle, attri-

buée aux animaux. Tout ce qu'on peut accorder aux animaux, et particulièrement aux animaux supérieurs, qui vivent plus près de l'homme, ce sont des lueurs inconsistantes, éphémères, de conscience. C'est dire, par là, que la lumière de la conscience est compatible avec la vie. Mais ce n'est pas dire qu'elle est inhérente à la vie. Car alors il faudrait admettre le pan-psychisme, qui l'attribue même aux métaux, ce qui nous semble bien absurde.

Qu'est-elle, au fond, cette lumière intérieure de la conscience? D'où vient-elle dans ce monde de ténèbres, pour éclairer et, en quelque sorte créer, le contenu changeant du « moi »? Y a-t-il d'autres phénomènes qui lui ressemblent, dont elle soit une simple différenciation quantitative ou qualitative?

Puisque la science garde ici le silence, adressons-nous à l'intuition des poètes. Les poètes ont, en effet, toujours cru savoir, à leur manière, que la conscience est faite de douleur, qu'elle dérive de la souffrance, qui suscite, rehausse et approfondit la conscience. Peut-on dire que la conscience est la propriété de souffrir dont est douée la vie? Car, selon les poètes, il semble qu'elle est virtuellement contenue dans la souffrance. Plus la capacité de souffrir d'un être est grande, plus cet être est susceptible d'acquérir une conscience forte. Les hommes supérieurs sont dans ce cas. Le génie, a-t-on dit, est une longue patience. Or le génie est un surplus de conscience, c'est pourquoi il est un surplus de patience. La conscience comme le génie est donc une sorte de maladie de la vie physiologique. Les poètes ont comparé le phénomène du génie aux perles fines que sécrètent certains mollusques atteints par une maladie accidentelle. De même, l'homme serait un animal pervers, maladif, dont la souffrance distille le phénomène de la conscience. Car ce qui s'ajoute à un état intérieur, pour devenir conscient, serait une teinture de souffrance.

Après l'intuition poétique, interrogeons l'intuition religieuse, et particulièrement l'intuition chrétienne, si elle peut nous dire quelque chose sur la genèse de la conscience. Car, pour résoudre un problème scientifique de ce genre, il faut faire appel à l'*expérience intégrale* de l'humanité, selon l'heureuse formule philosophique si profonde et juste de M. Bergson. Ici encore nous trouvons une réponse précise et qui va dans le même sens que l'intuition poétique. Cette réponse nous est procurée par le premier

article de foi, à savoir l'idée *du péché originel*, qui entraîna la déchéance humaine. Au commencement, l'homme vivait inconscient dans le paradis d'une vie simplement zoologique. Mais un jour le bon Dieu s'avisa de lui défendre de manger des fruits d'un certain arbre, qui était *l'Arbre de la Connaissance du Bien et du Mal*. Cette simple interdiction provoqua la désobéissance et la punition sévère. Dieu chassa l'homme de l'inconscience, c'est-à-dire du paradis, et le condamna aux douleurs perpétuelles des travaux forcés, c'est-à-dire du travail. La béatitude, l'inconscience, et l'immortalité de l'homme firent place à la conscience, corrolaire fatal de la douleur, du travail forcé et de la mort. C'est donc un acte défendu, un ordre désobéi qui déchaîna dans l'espèce humaine la douleur, la nécessité de travailler et, par surcroît, la conscience de soi. Selon l'intuition chrétienne, l'homme n'est devenu conscient que pour avoir mordu du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. C'est dire, par là, que la conscience dérive de la connaissance du bien et du mal, ou, pour employer les termes de notre jargon abstrait et philosophique, c'est dire que la conscience réfléchie dérive des interdictions morales et sociales, qui entraînent ordinairement des peines douloureuses et, bien rarement, des récompenses agréables[1].

Avant l'intervention des sanctions sociales, des interdictions et des ordres moraux, la vie de l'homme zoologique était, sans doute, à plusieurs points de vue, comparable à une vie paradisiaque. Les oiseaux du ciel et les animaux des champs ne sont soumis à aucune interdiction, n'ont point d'ordres à exécuter, hormis ceux de leurs instincts vitaux ; ils ne travaillent à la sueur de leur front ni pour eux, ni surtout pour les autres, — car « ils ne labourent ni ne sèment ni ne moissonnent ». Insoucieux, et par suite inconscients, ils errent au gré du hasard dans les airs ou dans les forêts, sans craindre ni la mort ni les malheurs qui les guettent. Tel était aussi l'état de l'homme primitif, qui vivait une vie purement biologique, en petites hordes errantes. Cet état a cessé pour lui à un moment donné. Et peu à peu, la horde est devenue tribu, groupe social

1. M. Th. Ribot l'affirme avec sa haute compétence incontestable : « la conscience, lorsqu'elle se constitue, est *totalement* et principalement affective et ne peut être autre » (*Problèmes de Psychol. affective*). M. Ribot confirme, par là, ce qu'il y a de profondément vrai dans le dogme du *péché originel*.

agrandi et organisé. Les règles, les interdictions religieuses et morales, d'abord, le travail forcé, ordonné, régularisé, au profit des autres, ensuite, et puis la conscience et l'idée de la mort qui en dérivent, voilà ce que la société agrandie et organisée a apporté à l'homme zoologique. Le mythe du péché originel est bien la représentation symbolique de cette déchéance de l'animal humain, à l'état d'homme social. L'arbre mystique, avec ses fruits de la connaissance du bien et du mal, symbolise très bien l'ordre social, la société avec ses peines et ses récompenses, qui rendent l'homme conscient de soi et le vouent au travail forcé, ordonné, pour lui et les autres, et surtout pour les autres. Les douleurs que la société inflige à l'homme, les souffrances du travail à la sueur de son front[1], qu'elle lui impose, les rares satisfactions qu'elle lui accorde, voilà ce qui détermine la conscience de soi, la réflexion, dont l'un des grands avantages sera l'idée obsédante de la mort complétée par la faculté de l'homme de prévoir tous les malheurs qui l'attendent, pour en souffrir par anticipation.

Mais ces indications de l'intuition chrétienne nous conduisent directement dans le domaine de la sociologie, de l'éthique. La genèse de la conscience réfléchie, selon les suggestions de l'intuition chrétienne, doit être cherchée dans la vie religieuse et éthique; elle doit être interprétée au moyen du processus de l'histoire de la vie militaire et de la vie économique, qui semblent se confondre à leur point de départ.

Deux nécessités primordiales essentielles, gouvernent, en effet, la vie de la société : 1° *Le maintien du groupe social.* 2° *Son extension.*

Si la conscience réfléchie est un produit de la vie sociale, elle doit être dérivée de ces deux nécessités fondamentales de la vie du groupe et reliée à elles. Or, nous allons voir que la vie religieuse et éthique fait la cohésion du groupe, en maintient l'organisation, et l'empêche de se disperser, tandis que la vie économico-militaire, proprement dite, ou historique, en détermine l'extension et l'organisation. La conscience réfléchie doit elle-même jaillir de cette double source, comme nous allons essayer de le montrer. On a

1. Schopenhauer a eu une admirable intuition de cette vérité; toute sa philosophie en part et en est une démonstration sublime. Nous aurions eu tort de ne pas le rappeler.

déjà l'habitude de dire que les formes supérieures et les acquisitions abstraites de la conscience sont le produit de la vie collective. Ne peut-on généraliser cette constatation pour toutes les formes de la conscience, pour toutes ses acquisitions, pour son origine même? Voyons ce qu'il en est.

II. — La Religion Source de la Cohésion sociale et de la Conscience.

Pendant des centaines de milliers d'ans, l'homme a vécu d'une vie simplement zoologique, en hordes libres, très réduites et relâchées. L'inconscience, l'instinct, fut son lot. Puis, le processus historique commence, avec des groupes sociaux toujours plus grands et plus organisés, et avec, en même temps, l'aube de la conscience réfléchie, de la morale et des dieux. L'histoire écrite est l'œuvre de la conscience réfléchie qui, elle, est l'œuvre de longue haleine de l'histoire antérieure, des événements historiques longuement vécus qui ont précédé son apparition. Et le mythe judéo-chrétien du *péché originel* est l'expression, condensée et symbolique, de ce processus de l'histoire primordiale déterminant l'apparition des premières lueurs de la conscience.

Des circonstances fortuites et extérieures ont fait que la horde humaine primitive s'est constituée en une tribu un peu consistante et organisée, et le groupe zoologique s'est, peu à peu, transformé en un groupe social. Nous essayons de montrer, plus loin, comment cela est arrivé.

Le fait est que la vie religieuse et la conscience n'apparaissent qu'au milieu d'un groupe humain assez étendu, et qui commence à s'organiser, prenant ainsi une certaine consistance. Il se forme, alors, à côté de la vie simplement zoologique de l'homme, et en même temps dans et sur le fondement de sa vie zoologique, une vie *sui generis*, la vie du *groupe*. Cette vie nouvelle affirme sa réalité et sa spécificité, à mesure même qu'elle prend de l'extension, de la consistance et de l'organisation.

Elle se nourrit et, en quelque sorte, se développe au détriment de la vie zoologique de l'homme. C'est dire que la vie spéciale du groupe, pour s'affirmer et s'organiser, exige certaines restrictions de la vie zoologique des membres du groupe; elle impose des

formes nouvelles d'activité, restreint quelques penchants naturels, défend certaines satisfactions instinctives, ou tout au moins leur impose une certaine règle restrictive. Les instincts, — les penchants naturels de l'homme trouvent, dans les exigences de la vie *sui generis* du groupe, un frein et des restrictions, qui sont, par elles-mêmes, douloureuses. A ce point de vue, les exigences de la vie collective, à mesure même qu'elles sont nombreuses et inévitables, sont des sources de souffrance, et indirectement de conscience réfléchie. H. Spencer, comme la psychologie moderne, n'explique-t-il pas la réflexion par la dissolution des mouvements instinctifs?

Tout ce qui maintient, organise et rend cohérante la vie *sui generis* du groupe humain provoque et dégage, dans les membres du groupe, une série de souffrances. La vie spéciale du groupe social est une source de chocs douloureux. Il a fallu que le groupe frappât, fortement et longuement, dans le roc de la vie zoologique, afin qu'en jaillît la source de la conscience.

Les pratiques religieuses, qui, dans les groupes primitifs, contiennent les germes de la morale et du droit, ont sans doute largement contribué à l'apparition de la conscience réfléchie. Telles qu'on les trouve décrites, par les observateurs modernes, elles nous laissent parfaitement voir comment se produit et se développe cette *lumière intérieure*, que nous appelons la conscience.

La conscience est apparue, d'abord, sous la forme significative du *sacré*. Les choses sacrées correspondent aux premiers états d'âme conscients. Au commencement de la vie sociale des hommes, *le sacré c'est le conscient*. Montrer comment apparaît et se développe le caractère sacré des choses, c'est montrer, par cela même, comment apparaît et se développe la conscience.

Dans la vie des tribus australiennes, on observe, dit M. Durkheim, deux phases bien différentes entre elles : « Tantôt la population est dispersée par petits groupes, qui vaquent indépendamment les uns des autres à leurs occupations. Tantôt, au contraire, la population se concentre pour un temps qui varie de plusieurs jours à plusieurs mois, sur des points déterminés. Cette concentration a lieu quand on célèbre une cérémonie religieuse. » « Dans ces agglomérations, il se dégage, dit M. Durkheim, une sorte d'électricité, qui transporte l'homme vite à un degré extraordinaire d'exaltation. Des cris, des gestes violents de la masse intensifient encore cet état d'âme,

et comme il faut de l'ordre pour concentrer l'ensemble du mouvement, ils tendent d'eux-mêmes à se rythmer et à se régulariser, de là, les chants et les danses. » Dans la phase de vie éparpillée et monotone, nous avons la vie individuelle simplement zoologique, profane et inconsciente; la phase de vie collective est la vie sacrée et consciente à cause de cette exaltation. « L'électricité », qui se dégage de la vie de l'ensemble, provoque cette exaltation, que les cris et les gestes violents prolongent et approfondissent dans la vie intérieure des individus.

D'une façon générale, nous pouvons dire que la lumière de la vie intérieure est l'effet de cette électricité et de cette exaltation qui intensifient la vie individuelle.

Mais, sans doute, cela suppose déjà un rudiment de vie intérieure, ou comme une aube de conscience, dans la vie zoologique des membres de la tribu, et il faut montrer comment cette aube de conscience peut apparaître et ce qui la détermine.

Avant de prendre part à ces agglomérations religieuses, et pour y préparer les membres les plus jeunes de la tribu, pour les *initier*, on les soumet à une série de pratiques brutales des plus douloureuses. Habituellement, les jeunes gens non initiés doivent supporter des jeûnes et des abstentions préalables, assez prolongées. Les rites d'initiation, proprement dits, consistent « à infliger systématiquement aux néophytes des souffrances déterminées ». On leur assène à chaque instant des coups violents; sans avertissement préalable comme sans raison, tous les membres présents de la tribu les frappent rudement, puis on leur fait dans le dos une série d'entailles, de quatre à huit. Ailleurs, on couche les jeunes hommes sur un lit de feuillage sur lequel on a disposé des braises ardentes, tout en les frappant encore dans le dos. Ces rites consistent encore souvent dans l'extraction des dents, dans la circoncision, la subincision, et toutes sortes d'abominations de ce genre. L'ascétisme, de même que ces pratiques barbares, est destiné « à produire la douleur qui est génératrice de forces exceptionnelles[1] ».

Le résultat de ces rites est, à la fin, que le jeune homme initié en sort réellement comme métamorphosé. Toutes ces pratiques déterminent dans sa vie zoologique une véritable révolution, un

1. Durkheim, *op. cit.*, p. 450; Réville, t. I, p. 156-264.

changement radical. « La métamorphose, dit M. Durkheim, est si complète, qu'elle est souvent représentée comme une seconde naissance... un individu tout autre a pris la place de celui qui n'est plus, car les dieux de l'initiation l'avaient tué, pour apporter celui-ci à sa place [1]. » Et, en effet, les indigènes ne s'y trompent pas. A la place de l'homme zoologique, que ces rites tuent en quelque sorte, apparaît l'homme social et conscient, c'est-à-dire qui présente déjà un rudiment de socialité et de conscience. L'action de ces pratiques, censées d'initier l'homme à la vie sacrée, religieuse, consiste à créer dans l'homme les premiers rudiments de conscience, d'esquisser l'homme social et conscient dans l'homme biologique. Cela lui fait visiblement changer d'aspect et le transfigure réellement. « Après les coups, les blessures et toutes les mortifications qu'il a subis, le jeune homme initié a un aspect pitoyable et paraît à demi stupéfié. »

A proprement parler, les effets que ces rites négatifs ont sur l'homme zoologique, c'est d'inhiber les libres manifestations de ses instincts, la satisfaction désordonnée de ses penchants naturels. Ces pratiques, en fait, contredisent et restreignent la libre satisfaction des instincts et des penchants qui, tant qu'ils se manifestent sans entrave, sont absolument dépourvus de conscience. Mais, dès qu'ils sont enfreints ou limités, ils dégagent les phénomènes de la douleur, dans laquelle la conscience est en germe, et d'où elle tend à se dégager, à mesure même que les rites se prolongent et que la douleur s'use, pour laisser place à une douleur plus faible, qui est la conscience même, cette lueur intérieure. Les jeûnes, l'abstention, est précisément une restriction douloureuse de l'appétit nutritif et sexuel. Les coups violents, les blessures, les entailles faites dans le corps, sont propres à augmenter, à renforcer, à étendre et à approfondir cet état douloureux causé par les jeûnes et l'abstention. Après avoir été soumis, des jours entiers, à ce traitement, le jeune homme a acquis comme une aurore de vie intérieure, consciente, faite des douleurs violentes partiellement amorties. N'est-ce pas la raison pour laquelle les images des saints martyrs ont la tête enveloppée d'un cercle lumineux ?

Ainsi préparé, on fait prendre part au jeune homme à l'agglomé-

1. P. 444, *op. cit.*

ration religieuse, où pendant des mois, une vie collective, se dépensant en gestes et cris violents, s'inscrit dans l'intérieur de la vie zoologique. En ce moment, le clair-obscur de la conscience crépusculaire se ramasse autour des formes et des règles d'activité, plus ou moins précises, autour de certaines représentations collectives plus ou moins fortes. La conscience crépusculaire devient comme le halo de ces représentations[1].

Et, en effet, l'époque d'initiation a rendu l'homme zoologique assez perméable à ces représentations collectives. Sur les traces des coups violents et des tortures, les idées pénètrent assez facilement l'être exclusivement biologique du jeune indigène. La force exceptionnelle, qui naît de la douleur, provoquée par les rites négatifs dont nous parle M. Durkheim, est précisément cette conscience, effet des états douloureux, qui s'attache aux choses dites sacrées, et leur confère le caractère de sacré. Par cette douleur, et par l'état de conscience qui s'en dégage, l'homme s'élève au-dessus de lui-même, c'est-à-dire au-dessus de son être zoologique; car il dompte sa nature, au point de lui faire suivre une voie contraire à celle qu'elle prendrait spontanément. « Par là, dit M. Durkheim, l'homme se singularise entre toutes les créatures qui, elles, vont aveuglément où les appelle le plaisir. La douleur est le signe que certains liens qui l'attachent au milieu profane sont rompus... il est plus fort que la nature, puisqu'il la fait taire[2]. » *En réalité, la douleur n'est pas seulement ce qui dompte la nature et fait taire les instincts et les penchants naturels; elle est bien plutôt l'effet des instincts et des penchants empêchés, domptés, par l'action du groupe, par les autres. Mais, d'autre part, la douleur des coups*

1. C'est pour nous un grand bonheur de pouvoir appuyer ces idées sur l'autorité de M. Ribot, dont le dernier ouvrage, *Les Problèmes de la Psychologie affective*, que nous venons de lire, au dernier moment, après avoir terminé de rédiger cette étude, contient des idées pareilles aux nôtres, que nous nous faisons un grand plaisir de citer à leur appui. « Les psychologues, dit M. Ribot, peuvent, de même, comparer la conscience affective à une atmosphère diffuse qui — tantôt dense, tantôt raréfiée — enveloppe tous les phénomènes intellectuels (sensations, représentations, concepts, associations, raisonnements) et les attitudes mentales (attention, volition, mouvement) ». Non seulement l'affectivité les enveloppe, mais, ajoutons-nous, elle en constitue le fond même. Elle est la nébuleuse dont se dégagent, par sa condensation, — par son affaiblissement — les images, les représentations et les concepts; et c'est également cette intensité affective qui constitue le ressort de l'attention et se dépense dans les volitions et les mouvements. Car ces états ou attitudes mentales en vivent, et en consomment l'énergie.

2. *Op. cit.*, p. 450.

violents et des tortures s'ajoute à la douleur des instincts contrariés, et aide à les restreindre et à les dompter plus profondément, ce qui provoque un surplus de douleur, qui, par contre-coup, renforce la douleur inhibitoire.

Le caractère sacré des choses, qui s'attache immédiatement aux pratiques de ces rites, et la force des représentations collectives, qui se forment dans ces occasions, et dont les choses sacrées sont l'objet, se mesurent par l'intensité de la douleur qui est provoquée à cette occasion. Bref, le caractère sacré des choses est la douleur intense, qui s'attache aux représentations collectives, comme une sorte de halo. Ces représentations, par l'énergie, par l'intensité que leur confère la douleur, deviennent toutes-puissantes sur les instincts et sur les penchants profanes, qui sont individuels, biologiques. Leur pouvoir d'inhibition sur les instincts, elles le puisent dans la violence des douleurs subies. « L'intensité spéciale, ainsi obtenue, des représentations collectives, en constitue, selon M. Durkheim, le caractère sacré, et leur confère le pouvoir d'inhiber les mouvements instinctifs qui sont spontanés, et de rejeter loin d'elles toute autre représentation qui la nie en partie ou en totalité. » « Quand nous pensons aux choses saintes, dit M. Durkheim, l'idée d'un objet profane ne peut se présenter à l'esprit sans se heurter à des résistances, quelque chose en nous s'oppose à ce qu'elle s'installe[1]. »

M. Durkheim interprète de cette manière le caractère sacré des choses : les représentations collectives, imprégnées de sainteté, repoussent les représentations individuelles, parce qu'elles sont hétérogènes, étant sociales. Cela peut être ainsi dans les consciences plus avancées, chez les hommes plus ou moins civilisés ; mais il n'en peut pas être de même chez les indigènes australiens, et chez les êtres plus ou moins près de la nature. Chez ces derniers, les représentations sont bien rares, si elles ne manquent pas tout à fait. Si leurs représentations des choses sacrées sont exclusivistes, c'est en tant qu'elles sont exclusives parce qu'ils n'en ont pas d'autres. Leur existence s'épuise en intensité, ou en lutte avec les instincts, non pas en lutte avec d'autres représentations. Quand M. Durkheim dit qu'elles ont la tendance de repousser les représen-

1. P. 453.

tations profanes, cela ne veut rien dire; ou c'est leur attribuer une tendance qu'elles n'ont pas. Elles durent par leur intensité. Et même dans une conscience riche, nous ne voyons pas comment une représentation peut en repousser d'autres. Parce qu'elle est intense, elle dure; et d'autres représentations, étant plus faibles, ne peuvent pas prendre sa place. De cette manière, nous évitons la contradiction dans laquelle tombe M. Durkheim, quand il dit que les choses sacrées manifestent, en même temps, deux tendances contraires : d'abord, de s'isoler, de se séparer, et de repousser les autres états d'âme, et ensuite de les appeler à se confondre avec eux.

Il est vrai que M. Durkheim tâche de surmonter cette contradiction, en disant que les états d'âme, qui correspondent au caractère sacré des choses, sont d'origine sociale, hétérogène, étrangère à l'être physiologique de l'homme, et que c'est pour ce motif qu'ils se séparent et s'isolent des représentations individuelles de source purement physiologique. Mais aussi, puisque leur source est extérieure à l'être physiologique, rien de plus naturel, d'après lui, que leur tendance à s'éparpiller, à se répandre, à s'échapper. « Et lorsque nous les infusons aux choses matérielles, pour les transfigurer en les rendant sacrées, elles n'y adhèrent que superficiellement, leur étant étrangères et extérieures. C'est pourquoi, dit M. Durkheim, elles tendent à s'en échapper, deviennent contagieuses, et « font tache d'huile[1] ». Si ce n'est là qu'une manière métaphorique de parler, c'est une explication purement verbale.

L'état d'âme, qui correspond au caractère sacré des choses, ne repousse les autres représentations ni ne se répand en elles pour le seul motif qu'il est d'origine extérieure, sociale. L'état d'âme intense, qui confère le caractère sacré aux objets extérieurs, auquel il correspond, dure tant qu'il n'a pas épuisé son énergie, et par cela il s'isole et exclut d'autres états d'âme moins forts; mais dès que son acuité décroît, il s'éparpille et d'autres états d'âme le remplacent. Sans doute, les nouvelles acquisitions, que la vie individuelle puise dans la vie collective, contredisent la vie zoologique; et puisqu'elles sont assez récentes, celle-là tend à les éli-

1. *Op. cit.*, p. 463.

miner; les instincts ou les penchants naturels se pressent de prendre le dessus. Mais cela, à mesure seulement que l'état douloureux, qui a provoqué ces acquisitions d'origine collective, s'est affaibli au delà d'une certaine moyenne nécessaire.

Les représentations des objets sacrés et des normes de conduite sociale ne peuvent s'introduire dans la vie zoologique de l'individu qu'au moyen de la douleur intense, et ne peuvent contraindre et contredire les instincts naturels qu'au moyen de la violence. Elles ne peuvent y rester et réduire la vie instinctive, inconsciente, qu'aussi longtemps que la douleur les y maintient. La conscience ne peut chasser ou réduire l'inconscience que par la douleur. Les rites négatifs et la douleur accomplissent, dans la vie zoologique de l'homme primitif, une véritable œuvre d'aquafortiste. Ils inscrivent et approfondissent dans la vie biologique les échos de la vie religieuse collective.

Introduites ainsi au cœur de la vie zoologique de l'homme primitif, les représentations collectives y produisent un effet comparable à celui que produirait l'introduction d'un fer rouge, incandescent, dans un milieu fermé. De même que le fer se refroidit et sa chaleur passe dans l'atmosphère et dans les objets du milieu fermé qui le contient, en y produisant une température moyenne, de même les représentations collectives, fortes, intenses, se détendent, s'épuisent avec le temps; leur intensité décroît; leur énergie s'éparpille dans le milieu fermé de la vie instinctive et y produit une atmosphère moyenne qui est l'étoffe de la conscience. L'intensité, l'énergie des représentations collectives irradient dans la vie instinctive des individus zoologiques et confèrent un certain degré d'intensité aux autres états intérieurs, de la même façon que l'incandescence du fer rougi, s'irradiant, est absorbée par les objets voisins, qui gagnent ainsi un certain degré de chaleur qu'ils ne possédaient pas.

C'est ce que M. Durkheim veut dire, lorsqu'il affirme que le monde sacré tend à se mêler au monde profane, auquel il confère quelque chose de sa sainteté. Traduire cela en termes psychologiques, c'est dire, précisément, que la forte attention des représentations collectives décroît, se répand, en s'irradiant dans les représentations inconscientes, indifférentes, auxquelles elle passe un degré quelconque de conscience. A vrai dire, l'irradiation des

fortes représentations collectives, dans le milieu fermé de la vie zoologique, y institue une atmosphère moyenne, une aube de vie consciente, qui précisément baigne d'une lumière dorée, crépusculaire, les impressions indifférentes et jusque-là inconscientes, venues du monde physique. L'attention forte, effet de l'intensité de ces représentations douloureuses, en se répandant dans son voisinage immédiat, constitue l'atmosphère moyenne de la *sous-conscience*, qui confère aux impressions étrangères une susceptibilité effective de devenir *conscientes*.

Lorsque la cérémonie religieuse a pris fin, et l'agglomération tapageuse s'est dispersée, les hommes recommencent leur vie plus ou moins individuelle, instinctive et inconsciente. Les états d'âme très forts, qui correspondent aux représentations collectives, perdent peu à peu de leur énergie, à mesure même que le temps passe. Mais, avec leur intensité, leur force inhibitrice et régulatrice s'amortit aussi. Les effets de la vie collective, inscrits dans la vie individuelle, risqueraient ainsi de s'effacer et de se perdre tout à fait ; les liens sociaux des membres de la tribu se dissoudraient entièrement de même, si les rites positifs de *l'institution sacrificielle* n'intervenaient pour reprendre et renforcer l'œuvre des rites négatifs. L'institution sacrificielle consiste en deux sortes d'opérations bien distinctes : les *oblations* et la *communion*. Comme, tout à l'heure, les jeûnes et les abstentions, les oblations ont pour but de préparer la communion, et d'assurer la production des forces divines extérieures. Elles consistent dans toute une série de cérémonies, dont l'effet sera de sanctifier progressivement ceux qui y prennent part. La plupart du temps, l'oblation exige des opérations tout aussi brutales que celles des rites négatifs. On s'ouvre les veines, pour répandre le sang d'où naîtront les forces divines ; les assistants, emportés par une véritable frénésie, se frappent les uns les autres avec leurs armes, et la bataille dure tout le temps de la cérémonie. Ensuite, on procède à la cérémonie de la communion avec le dieu recréé, communion qui consiste, comme d'habitude, à ingérer la divinité. Au juste, la communion n'est que la constatation et la confirmation du fait déjà accompli dans l'oblation. L'énergie, l'intensité des représentations collectives, qui en constitue le caractère sacré, est déjà acquise dans l'oblation. Par là les rites positifs, avec leur brutalité et leur violence, ne font que

réparer l'œuvre destructive du temps. Les représentations religieuses, les habitudes sociales et morales, effacées pendant l'interrègne de la vie dispersée, sont renouvelées ainsi, réinscrites plus profondément et intensifiées, dans la vie zoologique des hommes. La tribu peut se disperser dorénavant; ces représentations, ces habitudes dureront quelque temps; elles ne s'effaceront pas de si tôt, car elles vivront de la provision de douleur et d'intensité qu'on leur a procuré pendant cette cérémonie.

Ainsi la vie religieuse de la tribu, avec ses rites négatifs et positifs, est une circonstance vraiment extraordinaire, qui refait la vie du groupe, et, pendant l'agglomération des fêtes, crée les règles sociales, les habitudes et les représentations collectives, ainsi que les états d'âme forts, douloureux qui les accompagnent. La religion est donc une institution étrange, providentielle, qui, pendant qu'elle fait et refait la vie du groupe, et qu'elle crée et recrée les règles et les représentations collectives, dégage et renforce, dans l'individu zoologique, la vie consciente. Elle est comme un grand remontoir merveilleux de la société et de la conscience individuelle. Les ressorts de la vie sociale et de la conscience individuelle, qui se déroulent si parallèlement, se détendraient et s'arrêteraient, dans les intervalles de vie isolée, individuelle, si la religion, avec ses rites, n'intervenait pour les remonter, en leur procurant l'énergie de tension nécessaire.

L'intensité des états d'âme, qui correspondent aux représentations collectives, en constitue le caractère sacré. Le sacré est donc le surplus d'énergie nerveuse, d'*attention*, d'émotion douloureuse, qui intensifie les représentations collectives, et qui les conserve présentes plus longtemps, en faisant d'elles le noyau de la vie consciente, des centres d'irradiation de force nerveuse et de conscience. Le sacré est donc le conscient et inversement.

Tout ce qui, dans la vie sociale, développe et fortifie les idées religieuses, par cela même développe et fortifie la conscience humaine, intensifie les états d'âme, et par cela prolonge leur durée et augmente leur force d'irradiation. A cette fin, servirent, après les rites négatifs et positifs, les rites que M. Durkheim appelle *mimétiques représentatifs et piaculaires*. Ces rites se distinguent des autres par cela qu'ils ne présentent plus le caractère de brutalité et de violence. L'homme est déjà devenu assez

perméable à l'action de pénétration des règles sociales et des représentations collectives. Aussi leur rôle sera-t-il de procurer aux consciences un point d'appui et comme une reviviscence périodique, par des moyens moins énergiques, moins violents. Par le rite mimétique, les hommes sont censé imiter leur dieu, afin de lui ressembler; par les rites représentatifs, ils commémorent et représentent l'histoire mythique du dieu. « Le rite, dit M. Durkheim, consiste uniquement à rappeler le passé et à le rendre, en quelque sorte, présent, au moyen d'une véritable représentation dramatique [1]. » Dans ces derniers rites, nous trouvons, selon M. Durkheim, l'essence et les germes de la science, dans les rites mimétiques; et de l'art dans les rites représentatifs.

Et, en effet, l'art et la science, et au commencement la réflexion philosophique, qui a précédé la science, se sont différenciés des rites religieux, pour mieux se développer et pour mieux remplir, pour la conscience humaine, le même rôle formatif que nous venons de voir accomplir par ces rites. L'art, sous toutes ses formes : musique, peinture, littérature, et le théâtre surtout, avec les fortes émotions qu'il nous procure, est de nature à renforcer et à intensifier nos états d'âme et à leur infuser une plus grande force nerveuse, et par suite une plus vive lumière intérieure, que nous appelons conscience. La science, de même, venue la dernière, étend et accroît le nombre de nos états intérieurs, et les organise en les précisant et en augmentant ainsi notre force d'attention.

Mais tandis que les arts ont contribué à créer la lumière intérieure de notre conscience, par des moyens doux, en tous cas, par de fortes émotions aussi peu douloureuses que possible, la *religion, par ses cultes et ses rites*, toujours plus nombreux et variés, a continué d'infliger à l'homme la souffrance et d'intensifier, par la douleur, les états d'âme et les représentations évanouissantes.

A ce point de vue, la religion chrétienne, qui a gardé le culte sacrificiel des plus anciennes formes religieuses, et qui a accumulé, semble-t-il, les rites de presque toutes les religions de l'antiquité gréco-romaine, est d'une efficacité sans pareille. Les modalités de faire souffrir, ses moyens de produire la douleur, n'ont été dépassés par aucune autre religion. Les jeûnes, les contritions, l'ascétisme,

1. P. 531.

l'abstention, la flagellation, les mortifications de toute sorte, sont autant de pratiques qui, pour des hommes assez éloignés de l'état de la nature, ont une infinie puissance de créer des états d'âme forts, d'intensifier les représentations et de leur fournir ainsi l'énergie nécessaire, qui les conserve plus longtemps en action, et leur assure un degré supérieur de lumière intérieure. Le christianisme a donc été le moyen le plus formidable de créer, de développer et d'approfondir la conscience humaine. Et non pas seulement d'une façon directe, mais aussi indirectement : tant par les persécutions dont il a été l'objet, dans la personne des adeptes des premiers temps, que par les tortures de *l'Inquisition* que lui-même a infligées aux hérétiques, aux mécréants. Le christianisme a, depuis 2 000 ans, déchaîné, dans l'humanité, la plus grande masse de souffrances possible et, par conséquent, il a dégagé, dans la vie de cette humanité, la plus large et la plus profonde vie consciente. Par rapport à l'art et à ses émotions agréables, la religion chrétienne, et l'intensité des douleurs qu'elle a provoquées, sont infiniment plus efficaces et plus puissantes à dégager et à fortifier la conscience humaine. Elle a approfondi et intensifié les états intérieurs, à un point tel qu'aucun autre mouvement historique et social n'a pu l'atteindre. La profondeur et l'étendue actuelles de la conscience humaine sont dues, en grande partie, à la religion chrétienne. Si, aujourd'hui, les sciences font des progrès, et les arts prospèrent, c'est parce que la voie leur a été préparée par le passage que les formidables souffrances, provoquées par le christianisme, ont pratiqué dans la vie zoologique de l'homme moderne. La religion chrétienne a assoupli et a raffiné le cerveau humain et ses organes nerveux. Elle a provoqué son excessif développement, tâche qu'elle n'a pu accomplir que par les pratiques les plus violentes exercées sur les générations de l'humanité. Et quand même le cerveau se raffinera et la conscience s'affirmera assez forte et assez consistante, la religion chrétienne ne lui épargnera pas encore la présence obsédante du *crucifix*, monument accompli du supplice et symbole de la genèse de notre conscience.

D. Draghicesco.

(*La fin prochainement.*)

La pensée russe présente-t-elle des tendances originales en philosophie ?

(Suite et fin [1].)

C. — Kozlov a aussi insisté dans ses ouvrages sur l'élément actif et indépendant de notre conscience: pour lui aussi le caractère de l'unité active est le trait saillant de l'âme humaine.

Sans analyser d'une manière détaillée les principales notions de sa conception qui reflètent cette tendance principale, arrêtons-nous brièvement à quelques-unes de ces notions.

L'être est, selon cet auteur, une notion, dont le contenu renferme la connaissance de notre substance, de ses activités et du contenu de ces activités dans leur unité et dans leurs rapports. Notre conscience immédiate, primitive et simple sert de source à cette notion. On peut distinguer dans notre conscience immédiate trois groupes d'éléments. 1° le contenu de nos sensations, émotions et autres états vécus; 2° la conscience de nos activités; 3° la conscience de notre moi ou de notre substance. Chacun de ces groupes pris séparément n'exprime pas d'une façon complète et adéquate la notion de l'être; ce n'est qu'ensemble et dans leurs rapports réciproques qu'ils forment la notion de l'être.

L'expérience est, d'après Kozlov, l'activité primitive non entièrement consciente de la pensée ou de l'esprit, qui réunit les éléments de la conscience immédiate simple.

Dans l'expérience telle qu'elle est conçue ci-dessus, nous avons le passage de l'état de conscience à l'état de connaissance ou de la conscience complexe. L'activité qui transforme la conscience en connaissance est la pensée; elle consiste dans ce que l'on établit des rapports, des comparaisons entre les divers éléments de la conscience.

C'est dans le processus de la connaissance que nous distinguons

1. Voir le début dans le numéro d'août.

le sujet et l'objet. Ces derniers n'existent pas en dehors du rapport dans lequel ils se trouvent dans la connaissance. Si nous envisageons la connaissance au point de vue de l'activité, nous nous rapportons au sujet, tandis que si nous l'envisageons au point de vue du contenu nous nous rapportons à l'objet.

Il est intéressant de citer deux passages concernant le problème du néant dans la conception de Hegel. « Considérant que la substance et les activités ne participent pas de la réalité ou de l'existence, Hegel *n'a pu remarquer* que l'abstraction du contenu des produits ou des objets de notre activité cognitive en général et des objets de la pensée en particulier ne conduit aucunement au néant. Admettons que je fais abstraction de toutes les choses du monde temporel et étendu ou, pour m'exprimer d'une façon plus exacte, admettons que je ne pense pas le contenu du soi-disant monde objectif, je *conserve* néanmoins nécessairement la *conscience* de mon « moi » qui *ne pense pas* ce contenu, qui ne le pense pas, parce qu'il ne veut pas, à dessein, le penser, faisant ainsi une *expérience intérieure*. Il s'ensuit qu'à la conscience du moi s'ajoute la conscience de ses activités, par exemple la conscience de l'activité du vouloir. Mais même l'activité cognitive en général, la pensée en particulier, n'est pas supprimée et ne se transforme pas en un néant, car l'abstraction même est aussi un acte de la pensée. Mais si l'acte de la pensée ne disparaît pas, le contenu ou l'objet de cette activité ne disparaît pas non plus... Ainsi non seulement l'existence (ou l'être) ne peut pas s'identifier avec le néant, ne peut pas passer au néant, mais elle est *la seule condition* de la pensée même du néant : on peut ainsi dire, en employant un langage imagé, que nous ne pouvons nulle part fuir l'existence[1]. »

En marchant par la voie fausse, dit Kozlov plus loin, et en arrivant au non-sens de l'identification de l'être et du néant, Hegel se conformait certainement mieux aux conséquences théoriques que l'opinion courante, laquelle en se guidant sur son instinct sûr, a raison d'opposer le néant à l'être; car, en effet, le néant ne peut être qu'une négation concernant l'existence positive sous un des trois rapports sous lesquels elle était envisagée plus haut. Chez

1. *Ma Parole*, II, Kiev, 1889, p. 100-101.

Hegel non seulement le néant est une réalité, mais encore il y a une multiplicité de *néants réels*. Par l'analyse de la notion du néant de Hegel on pourrait montrer que cette notion a autant d'aspects que la notion de l'être ou de l'existence et qu'elle est une simple négation ou bien du contenu des sensations, etc., ou bien des activités ou bien de la substance.

A côté de l'analyse de la notion de l'existence ou de l'être, l'analyse des notions du temps ou de l'espace occupe une place importante dans l'œuvre de Kozlov. Selon notre philosophe, c'est saint Augustin qui a, le premier, touché de plus près l'essence de la notion du temps, qui a montré que le temps n'existe pas en soi-même d'une manière objective, mais qu'il existe dans l'âme humaine d'une manière subjective ou, pour mieux dire, que le temps est donné dans l'acte de la représentation et de la pensée de la substance humaine. Tout en reconnaissant les avantages de la conception de saint Augustin, Kozlov dit que ce philosophe n'a pu se départir de la conception du réalisme dogmatique, suivant lequel le temps serait comme un vase rempli d'événements et de phénomènes. Saint Augustin attribue aussi une réalité particulière au temps présent. Mais pourquoi le temps présent doit-il, sous le rapport de la réalité, différer du passé et de l'avenir? Est-ce que l'on peut le penser en soi, en dehors du passé, et de l'avenir, sans rapport au passé et à l'avenir? Saint Augustin ne peut pas se défaire de l'opinion qui tient à la réalité du temps, mais il n'aperçoit pas que ce n'est que le monde représenté qui dépend du temps, parce que le temps est un élément de la représentation, tandis que le vrai monde, le monde des substances ne dépend pas du temps, il est en dehors du temps.

En passant à la genèse de l'idée du temps l'auteur trouve que le temps dans le stade subjectif de son développement est la forme dans laquelle notre « moi » conçoit, répartit et réunit dans son unité substantielle ses propres actes de souvenir, de sensation présente et d'attente.

Le temps reçoit un caractère objectif grâce à ce que l'homme est un être social. Nous envisageons sous notre perspective temporelle subjective non seulement nos états et nos activités, mais aussi les objets c'est-à-dire le contenu de la représentation, de l'intuition et de la pensée, nous le faisons chacun séparément par

rapport au domaine objectif qui nous intéresse; les besoins et les commodités de la vie sociale exigent pourtant que la perspective de l'ordre temporel objective soit commune pour tout le monde, que les termes « avant », « à présent » et « après », lorsqu'on les rapporte aux objets, jouissent d'une certaine stabilité pour pouvoir être reconnus universellement. En passant du stade subjectif du développement au stade objectif, l'idée du temps se détache peu à peu des points de la conscience que la pensée rapportait, à sa formation, les uns aux autres; elle devient ainsi une notion abstraite; comme telle elle peut être facilement substantialisée.

Selon notre philosophe, le temps prend naissance dès le moment où nous comparons dans la pensée le contenu du présent qui est en quelque sorte intemporel et lorsque nous apercevons, au cours de cette comparaison, le même objet sous forme de deux images : une forte, l'autre faible. Pour sortir de cette contradiction nous établissons un ordre temporel qui se traduit par les termes : avant, à présent, après. Ce n'est que du moment où nous prenons conscience, d'une manière plus ou moins claire de cet ordre, du moment où cet ordre prend pour nous une forme stable que le temps a prise sur nous et que nous commençons à *transporter* cet ordre dans le *contenu objectif* des représentations. « L'homme se distingue de l'animal en ce qui concerne l'idée du temps par ce fait qu'étant doué de la capacité de penser, ou en exerçant cette activité d'une manière plus forte que les animaux, il *compare* le contenu de la représentation actuelle intemporelle et pense à ce contenu. Grâce à cet acte de la pensée et de la connaissance les choses se passent comme si l'homme perdait son innocence animale primitive et se soumettait à l'erreur fatale de concevoir l'existence, la réalité comme se créant de nouveau et disparaissant ensuite, chose à laquelle l'animal stupide qui n'a pas de notion de l'être, de l'existence, n'est pas exposé. Mais, heureusement, pour nous, ce désavantage est lié au plus grand privilège que nous avons à l'égard des animaux. A l'aide de la même faculté de pensée qui nous fait, pour ainsi dire, commettre un péché, nous avons la possibilité de découvrir notre chute et de regarder par nos yeux spirituels un être qui, en saisissant d'une façon intemporelle et d'emblée, par sa conscience infinie et sa pensée, tous les rapports et toutes les activités possibles de toutes les substances

dans leur lien mondial et dans leur unité, est absolument libre du temps. Quant à nous nous saisissons par notre conscience et par la pensée limitée ou, si l'on veut employer le langage de Herbart, « étroite » toujours seulement une partie infime de la réalité, et si nous pouvons passer par la pensée d'une partie à l'autre, à la troisième, nous devons néanmoins nécessairement subir l'action de la perspective temporelle[1] ».

Sans développer les idées de Kozlov concernant l'espace et l'*a priori* disons que Kozlov est arrivé à une conception panpsychiste et qu'il voit dans cette tendance la continuation de l'idéalisme comme il se manifeste dans les doctrines de Leibniz, Lotze et Teichmueller.

Pour passer à un des continuateurs de Kozlov, à M. Askoldov, citons un passage où le philosophe parle du miracle : « Il est aussi évident que le contenu de cette notion courante du miracle et le problème de sa réalité et de sa négation dépend surtout de la conception que l'on a des lois de la nature et de Dieu. D'après moi, il eût été digne d'un génie comme Kant de s'occuper de ce problème et d'étudier la question de savoir si on peut soutenir une conception philosophique dans laquelle l'affirmation de l'existence de Dieu n'aurait renfermé aucunement en elle la notion du miracle dans le sens de violation des lois de la nature. L'autre question qui devrait être également étudiée ressemble à la première : il s'agit de savoir si une notion de miracle ne renfermant pas le caractère de violation des lois de la nature est possible. Si, ce qui est fortement possible, l'une de ces deux questions ou les deux avaient reçu une solution positive, Kant au lieu de se rallier à la conception courante du miracle, aurait dû complètement la transformer[2]. »

D. — Si Kozlov n'a pas développé ses idées en ce qui concerne le problème du miracle, un travail dans cet ordre d'idées a été fait par son disciple M. Askoldov. Nous parlons de l'article de cet auteur : « Pour la défense du merveilleux » publié en 1903 dans la revue *Voprossy filossofii i psychologuii.*

D'après M. Askoldov, le problème du miracle n'a pu devenir un

1. *Ma Parole*, III, Kiev, 1870, p. 106.
2. *Id.*, IV, p. 104.

problème philosophique qu'avec l'apparition de l'analyse de la théorie de la connaissance et en antagonisme avec la notion des lois de la nature. L'essence du miracle ne consiste pas, suivant M. Askoldov, dans le contenu concret de ce que l'on voit ou touche, mais dans l'interprétation que l'on donne à ce contenu. On peut désigner comme caractères essentiels du miracle son indépendance des lois de la nature et son origine due aux facteurs spirituels d'un ordre supérieur, d'où la définition préliminaire suivante : le miracle est un événement qui s'est manifesté dans la sphère de l'expérience humaine objective et qui n'est pas la conséquence des lois de la nature matérielle mais est conditionné par les forces des êtres spirituels supérieurs (p. 440).

La possibilité du miracle peut être réfutée par des arguments appartenant à trois domaines, à savoir par des arguments puisés dans la théorie de la connaissance, par des arguments métaphysiques et par des arguments moraux.

L'argument de la théorie de la connaissance qui plaide contre la possibilité du miracle dit que cette possibilité n'est pas compatible avec le principe de la causalité. Mais en analysant la notion de la causalité on arrive à la conclusion que la causalité conçue comme un lien légal entre ce qui précède et ce qui suit est une généralisation un peu trop hâtive qui ne peut être appliquée qu'aux phénomènes de la nature morte. Une telle causalité n'explique guère la vie de la conscience, elle la contredit même dans beaucoup de cas. C'est pourquoi la cause doit être définie comme quelque chose qui précède nécessairement le phénomène donné ou coexiste avec lui. Dans cette forme la notion de la cause ne contredit nullement la possibilité du miracle.

Une tendance philosophique à une telle conception de la causalité pourrait servir de base à une théorie du miracle. On doit considérer pour cela comme cause réelle non seulement les éléments du monde soumis aux lois absolues, mais on doit concevoir comme cause *tout principe créateur* qui apporte des changements dans la réalité extérieure. Le lien causal doit être connu dans cette manière de voir non comme une règle ou une loi, mais comme un processus créateur vivant; les lois de la nature peuvent être considérées comme des aspects particuliers du lien causal qui ne se rapportent qu'aux éléments simples, tandis qu'il y a des aspects

supérieurs de la causalité liés aux processus complexes de la conscience et dépendant de l'unité active des êtres spirituels.

La métaphysique moderne (Fechner, Lotze, Wundt, etc.) a recours à la méthode expérimentale pour mieux baser ces thèses fondamentales; elle a vu que la sphère de l'expérience n'est pas si pauvre, que ce ne sont pas seulement les lois élémentaires physiques, mécaniques et biologiques que l'on en peut extraire, elle a vu que l'expérience intérieure exige pour son explication d'autres principes et notions.

On peut ainsi arriver même par la voie de l'expérience à une cenception spiritualiste, selon laquelle l'univers contient des êtres spirituels à degrés de perfection et de force différents que l'on peut désigner comme monades, substances ou âmes. On peut trouver des éléments d'une telle conception chez des représentants bien différents du spiritualisme morderne, chez Schelling, Schopenhauer, Fechner, Lotze, Teichmueller et Wundt.

Pour l'auteur l'univers est un système d'êtres spirituels qui agissent réciproquement les uns sur les autres. Dans ce système il y a trois degrés : 1) la nature inférieure qui, en agissant sur notre faculté sensitive, produit dans notre conscience le tableau bigarré de la soi-disante matière morte; 2) la nature vivante dont l'homme forme le dernier anneau de la chaîne; 3) des êtres supérieurs dont nous déduisons l'existence en nous basant sur telle ou telle indication due soit à l'expérience soit à la spéculation.

Dans cette conception le lien causal est considéré comme une synthèse vivante de deux essences ou plus, synthèse dans laquelle une partie de l'existence (être) d'une essence, passe et se synthétise avec l'existence (être) de l'autre essence; il y a une pénétration réciproque, ce qui constitue un caractère essentiel de tout ce qui est vivant.

Si l'on se place à ce point de vue on ne peut voir dans la faculté de produire des miracles que la faculté de transformer et de changer la nature intérieure d'une essence; nous exerçons cette faculté vis-à-vis de nos cellules nerveuses; à ce point de vue on peut définir le merveilleux comme une forme du lien causal extraordinaire pour l'expérience humaine.

Aux arguments d'ordre moral et métaphysique contre la possibilité des miracles, on peut opposer, selon notre auteur, que la

théorie du miracle ne supprime pas les lois de la nature, elles sont seulement outrepassées dans des cas concrets; on doit aussi faire remarquer que la théorie du miracle peut être considérée comme l'expression de la théorie du passage de l'homme aux formes supérieures, théorie propre tant aux religions qu'aux théories sociales du perfectionnement humain; nous avons ainsi affaire à une théorie morale, nous voyons le désir de l'homme de se défaire du joug des forces extérieures. « L'idée du royaume de Dieu qui forme le terme de la morale chrétienne n'est que l'idée de la forme supérieure de l'existence spirituelle. Et tous les principes de cette morale reçoivent leur sens final et leur signification finale dans cette idée. L'éthique de l'ascétisme, de l'amour et de la compassion offre la voie inéluctable aux formes supérieures de l'existence dans le sens établi par nous. En effet qu'est ce que l'ascétisme sinon l'exercice de la volonté dans son action sur la nature extérieure. L'ascète mène une vie opposée aux aspirations du corps. Dans cette lutte contre le corps il devient peu à peu son maître. Ayant vaincu son propre corps il commence à agir sur des corps extérieurs. La force spirituelle éduquée de cette manière devient ainsi la source de formes diverses de production de miracles » (p. 54). Vers le même but tendent les idéaux sociaux, mais il le font par d'autres moyens.

Si l'on envisage les choses de ce point de vue on comprend pourquoi la soif morale de notre temps conduit aux problèmes religieux; On comprend aussi pourquoi la morale ne peut pas épuiser la religion, on comprend que le contenu d'une religion, d'un livre comme l'Évangile par exemple, ne peut pas être réduit à un receuil de préceptes moraux. On voit aussi que si le désir moral d'améliorer la vie sociale dirige d'abord toute notre attention aux conditions matérielles de la vie et teint notre conception d'une couleur matérialiste, il nous amène ensuite, lorsque nous tâchons d'approfondir nos vues philosophiques, aux méditations métaphysiques, qui communiquent à ces mêmes tentatives matérialistes une couleur religieuse.

V. — La lutte contre l'individualisme.

A. — L'évolution de la pensée de M. Boulgakov qui a passé par l'école marxiste avant d'aboutir à une conception philosophique qui

veut donner une interprétation métaphysique religieuse au matérialisme économique peut servir d'exemple d'un cas pareil.

M. Boulgakov explique lui-même son évolution dans l'introduction du recueil d'articles : « Du marxisme à l'idéalisme » : « Ainsi le problème de l'idéal social qui se posait et trouvait sa solution auparavant pour moi dans le domaine de la sociologie positive marxiste, sortait peu à peu de son enveloppe purement sociologique et se formulait pour moi de plus en plus clairement comme un problème religieux métaphysique qui touche les racines les plus profondes de la conception métaphysique et fait résonner les cordes les plus fines du sentiment religieux. De plus en plus ce problème se confondait pour moi avec *l'énigme de l'homme*, avec la question éternelle du « fou » de Heine :

Was bedeutet der Mensch?

Woher ist er gekommen! Wo geht er hin?

Wer wohnt dort oben auf goldenen Sternen? (Que signifie l'homme? D'où est-il venu? Où va-t-il? Qui demeure là-haut sur les étoiles d'or?)

Il est devenu clair pour moi que le problème de l'idéal social et des devoirs sociaux ne peut pas être posé en dehors de ces problèmes généraux et qu'inversement avec la solution de ceux-ci celui-là est aussi résolu. Il est facile de mettre à jour le lien qui existe entre ces problèmes. Les hommes qui considèrent comme but de leur activité le service du progrès social, tendent à la réalisation du *bien* dans l'histoire (quelles que soient les formes concrètes que ce but prend). Ce bien est-il seulement leur représentation subjective, leur désir, qu'ils sont impuissants à réaliser dans l'histoire, car la solution d'un tel problème dépasse énormément les forces individuelles de l'homme, ou est-il un principe objectif et puissant? N'est-il que la création du cœur humain qui abrite aussi l'erreur et le mensonge et toute injustice, ou bien est-il un principe absolu de l'existence (l'être), par lequel « nous vivons, nous nous mouvons et nous existons »? La vérité une et double de laquelle parle avec tant de tendresse Mikhaïlovsky, la grande justice et la grande vérité est-elle en même temps la grande puissance qui peut vaincre et surmonter tout? Le bien existe-t-il, la vérité existe-t-elle? En d'autres termes cela signifie : « Dieu existe-t-il? » (p. XVII). On comprend que c'est surtout ce problème de notre idéal social, de

la théorie du progrès, du sens de l'histoire qui occupe l'auteur, mais il rattache ces problèmes au problème religieux.

C'est un axiome pour l'auteur que la vraie base de la vie sociale est donnée dans la religion. La religion présente le principe universel unifiant, et l'homme est un être social en tant qu'il est un être religieux. Si dans l'histoire différents facteurs agissent, ils ne forment en dernier lieu qu'un matériel passif qui est vaincu, qui reçoit sa forme du principe actif de l'histoire, de l'esprit humain. Que l'on soit matérialiste ou idéaliste on est toujours forcé à admettre que c'est l'esprit humain qui joue un rôle créateur dans l'histoire. L'histoire en tant qu'elle est création est l'action libre, le travail, l'acte héroïque de l'humanité. Mais dans ce sens la source de l'histoire se trouve dans la liberté, et ce n'est que la religion qui peut nous faire saisir l'essence de cette liberté. La religion ainsi que la liberté constitue un bien humain commun, l'homme est un être religieux. Il y a des hommes non religieux ou même antireligieux, mais il n'y a pas d'hommes qui puissent être tout à fait indifférents par rapport à la religion, qui puissent se mettre en dehors de tout ce qui touche la religion. Le caractère religieux de l'homme est déterminé par sa nature métaphysique, par le fait que d'une part, comme être spirituel il participe de la liberté, et que d'autre part, comme créature il est limité dans sa puissance et dans ses moyens d'action. Si l'homme était un être qui ne dépend que de soi-même, comme l'est la Divinité, le Créateur et non une créature, il aurait été au-dessus de la religion. S'il n'était pas conscient de sa spiritualité et de sa liberté, s'il n'avait pas d'aspiration vers l'existence absolue, il aurait été au-dessous de la religion.

La religion est, suivant la signification primitive et littérale de cette notion, le sentiment du *lien* d'un être avec le tout, l'absolu et la nécessité de ce lien pour la possibilité d'une vie spirituelle. L'homme ne peut pas s'appuyer sur soi-même, il doit transporter le centre de son existence en dehors de soi-même, il doit se considérer comme une partie du tout, il sacrifie son moi pour se rétablir dans sa communion avec le tout ; il est dans ce sens une forme qui reçoit un contenu absolu.

Les religions sont différentes, mais la religiosité est universelle. Ce n'est pas l'athéisme ou la négation d'un Dieu personnel qui sont

opposées à la religiosité, mais l'irréligiosité ou, pour mieux dire, l'irresponsabilité religieuse, lorsque le moi de l'homme dans son enveloppe empirique devient le centre de ses intérêts, lorsqu'il sacrifie tout pour satisfaire à ses bas instincts.

Il existe deux voies religieuses : le théisme qui a reçu sa forme achevée dans le christianisme et le panthéisme qui conduit à la religion de l'homme-dieu et de l'antichristianisme.

La deuxième voie bien qu'elle soit fausse par suite du fait que si elle admet que l'homme est libre, elle fait abstraction de ce que l'homme est une créature, est néanmoins naturelle et compréhensible : il est naturel d'élever l'homme en Dieu, parce que même dans l'humanité qui a subi la chute, mûrissent et se manifestent des forces divines, et l'histoire présente un progrès réel au cours duquel elles se révèlent. La tentative d'ériger l'homme en Dieu a ainsi des fondements objectifs, de même que la possibilité d'un panthéisme naturel est justifiée par la perception réelle de l'essence mystique de la nature.

D'après cette conception, c'est ici, c'est sur cette terre que la cité où l'homme trouvera sa félicité sera bâtie, c'est sur cette terre que sera surmontée la tragédie qui domine la vie humaine.

Mais on peut concevoir que cette cité ne sert qu'aux fins temporelles ; on peut concevoir l'histoire comme une cité et c'est là le côté positif de l'histoire, cette cité est cependant bâtie par parties et le tout ne peut pas être embrassé par la conscience de ceux qui la bâtissent ; pour pouvoir vaincre cet élément tragique de l'histoire il faut pouvoir vaincre la mort.

Toute action historique peut être envisagée d'après un double critère ; d'une part, à la lumière de la finalité temporelle, de l'opportunisme historique, d'autre part, à la lumière de la conscience religieuse, du sentiment de l'éternité qui vit dans notre âme. La résultante se dirige par la diagonale déterminée par ces deux forces perpendiculaires, en s'approchant tantôt de l'une tantôt de l'autre de ces deux forces, c'est à la force créatrice de la personnalité d'y trouver la direction juste.

L'activité économique jouant un rôle important dans la réalisation des fins historiques et vu les préoccupations antérieures de l'auteur, on comprend pourquoi il s'est attaché au problème

d'expliquer le monde (dans ce sens de l'histoire) comme objet de l'action économique, du labeur humain.

Selon l'auteur qui a été pendant un certain temps partisan du matérialisme économique, cette conception ne peut pas être tout à fait abandonnée ; la difficulté qu'elle renferme doit être surmontée, et elle-même doit être interprétée comme un « principe abstrait » qui voit le critère de la vérité dans un seul attribut de la vérité.

De nos jours lorsque tout dans la vie est imprégné de l'économisme, le problème du matérialisme économique s'impose à tout esprit philosophique.

Un des problèmes les plus importants qui se pose à nous dans une conception qui attribue un rôle important à l'économisme est de savoir comment la production est possible? La production est l'influence active du sujet sur l'objet au cours de laquelle le sujet réalise dans l'objet son idée, objective ses intentions. Dans la production le subjectif s'objective, la barrière qui sépare le sujet de l'objet est levée, le sujet sort de lui-même dans l'objet. Dans la conception philosophique qui est liée au problème de la production le problème de la réalité du monde extérieur devient une nécessité impérieuse, parce qu'elle exige la sortie du sujet dans la réalité objective. Un solipsisme de philosophe en chambre n'est pas possible dans ce cas, parce qu'il faut que l'on touche, que l'on saisisse la réalité. Schelling l'a très bien exprimé lorsqu'il disait que « ce n'est que dans l'action que le monde devient objectif pour nous. Nous agissons librement et le monde existe indépendamment de nous : ces deux postulats doivent être réunis d'une manière synthétique ».

L'activité économique, comme un modelage ou projection constante de la réalité qui est en même temps une objectivation de nos idées, présente le pont réel qui unit le moi et le non-moi. Le rapport entre le moi et le non-moi est un rapport entre deux mondes ou deux énergies qui agissent réciproquement l'une sur l'autre. Ce n'est que lorsqu'on envisage le monde à la lumière du rapport économique que l'on peut comprendre d'une manière raisonnable la fonction de la connaissance, la nature de la raison pure, du moi théorique. Mais si l'on se place à ce point de vue, on voit que la séparation de la raison théorique de la raison pratique n'est qu'une illusion ; en réalité il existe une unité vivante de la raison théorique

et pratique; c'est pourquoi la philosophie doit prendre comme point de départ non pas le sujet fictif de la théorie de la connaissance, mais le sujet actif avec ses besoins économiques. Ce sujet actif, ce moi n'est pas quelque chose d'achevé, quelque chose qui est fixé une fois pour toujours, comme l'admet l'idéalisme subjectif, mais quelque chose qui se développe, qui croit et qui vit.

On comprend que la possibilité de l'action objective, de la sortie du moi dans le non-moi n'est compréhensible que dans le cas où le moi et le non-moi sont de nature ou d'origine commune; la nature doit être réceptive vis-à-vis des projets du moi. « Le même logos économique, dit l'auteur, qui agit dans la nature comme une force organisatrice aveugle, et se manifeste dans le monde animal d'une manière à demi-consciente dans l'instinct, devient conscient seulement chez l'homme; c'est pourquoi l'idée et la matière qui mènent une existence fondue dans la nature, existent séparément dans le sujet et l'objet. Dans le sujet-objet la nature se voit elle-même, est consciente de soi-même, agit sur soi-même, se crée soi-même. Le travail aveugle et instinctif de la nature devient chez l'homme travail conscient.

« Le travail, l'activité humaine qui s'objective en dehors et objective par ce fait pour nous le monde, constitue ainsi le lien vivant entre le sujet et l'objet, le pont qui nous fait sortir dans le monde des réalités et nous unit d'une manière indissoluble à ce monde. Du fait du travail, il résulte que l'on ne peut admettre ni l'hypothèse de l'idéalisme subjectiviste pour lequel il n'existe que le sujet ni l'hypothèse du matérialisme pour lequel il n'existe que l'objet, mais que l'on doit croire à l'existence d'une unité vivante qui est donnée dans le sujet-objet et que ce n'est qu'en envisageant cette unité sous tel ou tel rapport que nous en dégageons par une abstraction méthodologique tantôt le sujet, tantôt l'objet. Cette polarité de l'existence, ce dédoublement n'est supprimé que dans l'Absolu, qui est en même temps sujet et objet pour soi-même [1]. »

Nous nous bornons dans cet exposé à quelques-uns des problèmes soulevés par M. Boulgakov. On voit que ce sont les problèmes qui ont occupé Soloviev, Serge Troubetzkoï, etc., mais M. Boulgakov les présente sous une lumière originale, en touchant un des

1. *Philosophie de l'organisation économique*, p. 28.

problèmes des plus importants de la vie moderne, à savoir le rôle et la valeur de l'organisation économique au point de vue philosophique. C'est une variation sur ce motif biblique : « Tu mangeras le pain à la sueur de ton visage » qui exprime dans des termes brefs et précis la tragédie de la vie humaine.

B. — M. Berdiaïev s'occupe aussi de problèmes philosophiques qui sont intimement liés aux problèmes religieux. Pour cet auteur c'est la vie religieuse qui est la vie complète et intégrale de l'esprit, c'est pourquoi la théorie de la connaissance a besoin non d'une justification métaphysique ou théologique, mais d'une justification vitale ou autrement dit, d'une justification religieuse. Mais la philosophie ne doit pas avoir de tendance religieuse; une philosophie à thèse est aussi mauvaise qu'un art à thèse; la philosophie ne doit pas servir aux fins extérieures, elle ne doit servir qu'à la vérité. Elle doit cependant savoir qu'elle ne peut servir à la vérité qu'en ayant recours aux fondements religieux, que lorsque son expérience sera plus large et plus profonde que l'expérience dont se servent le rationalisme, le positivisme et le criticisme.

Le problème de la relation qui existe entre la connaissance et la croyance peut être résolu de trois manières : 1) on peut poser l'hégémonie de la connaissance et nier la foi; 2) on peut poser l'hégémonie de la foi et nier la connaissance, la science; 3) on peut admettre un dualisme de la science et de la croyance.

Pour l'auteur, l'opposition que l'on établit entre la connaissance et la croyance en admettant une de ces trois solutions est superficielle. Au fond la connaissance et la croyance sont la même chose, la connaissance est croyance, la croyance est connaissance. Le monde de la connaissance et le monde de la croyance sont conventionnels, ce sont des choses d'ordres différents qui peuvent être ramenés à la même unité; mais pour pouvoir le faire il faut renoncer à l'illusionisme de la théorie de la connaissance dans toutes ses formes, il faut se mettre du côté du réalisme dans la théorie de la connaissance. Les tendances rationalistes qui reflètent l'état de déchirement de l'esprit et de la culture humaine disjoignent le sujet de l'objet. Ce lien perdu entre le sujet et l'objet doit être rétabli, mais d'une manière consciente, pas d'une manière naïve comme dans les jours de l'enfance de l'humanité. La nature du sujet et de l'objet sont identiques; ils sont tissés du même matériel

divin; leur opposition est une maladie de l'homme, un péché commis par l'homme.

L'auteur se demande si l'on ne peut pas orienter la théorie de la connaissance vers le fait de la révélation religieuse. S'il est possible de l'orienter vers le fait des sciences naturelles ou des sciences historiques, pourquoi n'est-il pas permis de la fonder sur la révélation religieuse? Certes, argumente l'auteur, pour prendre comme fondements cette révélation il faut avoir la foi, mais si l'on se fonde sur la science, la croyance dans les postulats de la science est nécessaire. Comme matière première servant à la philosophie, la science et la religion doivent au moins avoir la même valeur au point de vue philosophique. C'est un préjugé de notre temps que de croire que ce n'est que la philosophie scientifique qui peut être libre et que la philosophie religieuse n'est pas libre. Ce n'est que la théorie de la connaissance qui se base non seulement sur le fait de la science, mais aussi sur celui de la foi, ce n'est qu'une telle théorie de la connaissance intégrale qui peut toucher la réalité vivante, connaître le mystère de l'union du sujet agissant dans l'acte de la connaissance avec la réalité.

Il faut admettre qu'à la base de la pensée, de même qu'à la base de l'existence, se trouve le même Logos qui est sujet et objet en même temps, l'identité du sujet et de l'objet. La philosophie du Logos est suprarationaliste, elle aide à surmonter tout rationalisme borné. Le Logos est organique; en lui le processus de la connaissance est la fonction d'un tout vivant, en lui la pensée est identique à l'être. « *Toute connaissance de l'existence absolue est un acte d'abnégation de la raison individuelle au nom de la Raison universelle et la grâce de l'intuition est obtenue par le fait de cette humilité de renoncer à rester dans l'état où on est séparé du Logos*[1]. »

C. — Nous laissons de côté les spéculations de M. Berdiaïew sur l'origine du mal et le sens de l'histoire et passons à la conception de M. Lossky qui, selon Berdiaïev, continue, au point de vue théorique, l'œuvre de la philosophie russe et qui se trouve en même temps avoir un lien de parenté avec les tendances philosophiques occidentales qui ont essayé de remédier à la crise de la philoso-

1. *La Philosophie de la liberté*, Moscou, 1911, p. 124.

phie européenne, tâche qui a préoccupé comme nous l'avons vu, tous les philosophes originaux russes.

Selon M. Lossky, pour surmonter les contradictions propres au phénoménalisme, au subjectivisme et à l'anthropocentrisme psychologiques il faut accepter une nouvelle doctrine de la conscience qui rompt définitivement avec le criticisme de Kant.

Nous trouvons un exposé succinct de cette nouvelle doctrine qui se manifeste sous diverses formes, dans une série de recherches modernes sur la théorie de la connaissance, dans le passage suivant d'un article de notre auteur : « Il y a trois côtés dans la conscience : le contenu de la conscience (quelque chose dont on est conscient), le sujet de la conscience (quelqu'un qui est conscient) et le rapport entre le sujet et le contenu, rapport que l'on peut désigner en langue imagée par le terme d' « avoir dans la conscience » (im-Bewusstsein-Haben). Le rapport entre le sujet conscient et le contenu dont on a conscience est quelque chose de spécifique et ne peut être réduit à aucune autre forme de rapport : ce n'est ni un rapport dans l'espace, ni un rapport dans le temps, ni un rapport causal, etc. Les termes de ce rapport, le sujet et le contenu (par exemple lorsque j'ai conscience de « l'oscillation d'un pendule ») *ne sont pas subordonnés* mais *coordonnés* l'un par rapport à l'autre : si un moi quelconque a conscience de l'oscillation d'un pendule, cet acte ne consiste pas en ceci que le moi *crée* ces oscillations, ni même en ceci que l'oscillation du pendule, qui est transcendant par rapport à la conscience, *est la cause* de l'apparition dans la conscience de l'image psychique de l'oscillation; le moi et l'oscillation peuvent être en ce qui concerne *leur existence* complètement indépendants l'un de l'autre, et ce n'est que grâce à ce qu'ils entrent dans une relation particulière l'un avec l'autre, qu'ils forment temporairement une combinaison, dans laquelle le moi joue le rôle de l'observateur et l'oscillation le rôle de l'objet observé. Suivant cette doctrine, l'*essence de la conscience* consiste dans ce *rapport spécifique*, dans la coordination spécifique entre le moi et le contenu, et non pas dans les propriétés du contenu. Le contenu peut appartenir à n'importe quel genre de l'existence, il peut être psychique ou matériel, réel ou idéal, il peut être subjectif (appartenir au domaine de la vie psychique du moi) ou transsubjectif. Toutes ces différences, par elles-mêmes, n'empêchent, ni ne

favorisent le fait de l'établissement d'un rapport particulier de coordination entre le moi et ces parties du monde, rapport grâce auquel celles-ci deviennent contenu de la conscience. La fonction de la conscience peut conduire le sujet agissant dans l'acte de la connaissance au delà des limites de sa vie psychique personnelle de manière que n'importe quels côtés du monde transsubjectif, par exemple les processus matériels, peuvent devenir objet de la conscience. C'est pourquoi il est nécessaire de savoir distinguer entre l'*immanence par rapport à la conscience* et *l'immanence par rapport au sujet de la conscience* : la première peut ne pas coïncider avec la seconde. Par exemple, si le sujet A observe un paysage et éprouve le sentiment du plaisir : le paysage tout en étant *immanent par rapport au domaine de la conscience de A reste transcendant* par rapport au *sujet* de la conscience (il ne présente pas d'état psychique de A), tandis que le sentiment du plaisir est immanent sous les deux rapports (c'est un état du sujet A immanent par rapport à la conscience A). Certes pour pouvoir développer la doctrine, suivant laquelle le monde transsubjectif original peut devenir objet de notre conscience, c'est-à-dire peut être perçu ou saisi dans l'intuition, il faut renoncer aux idées traditionnelles sur le rôle des processus physiologiques dans la perception et résoudre ce problème, par exemple selon l'esprit de M. Bergson. On peut faire, par exemple, la supposition suivante : le pendule qui oscille en reflétant les rayons de la lumière et en les envoyant dans mon œil provoque une série de changements dans mon système nerveux, mais ces changements dans mon cerveau ne présentent pas la cause de l'oscillation visible du pendule, ils présentent seulement l'*occasion* grâce à laquelle se réveille l'activité du moi, comme être spirituel, occasion grâce à laquelle le moi, comme être spirituel, dirige son attention sur l'oscillation transsubjective du pendule et le contemple.

Le résultat le plus important d'une telle doctrine de la connaissance consiste en ceci qu'elle peut donner une justification théorique d'une conception *organique* du monde. En effet la conception inorganique (mécanique) qui affirme qu'un tout se compose d'éléments qui sont indépendants les uns des autres, est le résultat des théories de la connaissance qui supposent que l'objet que l'on observe se compose dans la conscience de *sensations*, résultat

de causes transcendantes et par conséquent indifférentes les unes par rapport aux autres. Inversement, si la connaissance saisit l'objet original dans son *intégrité*, alors on peut affirmer que le tout de l'objet existe avant les parties [1]. »

Cette conception de la nature de la connaissance se manifeste de la manière la plus nette dans l'intuitivisme, la doctrine qui nie l'existence de certaines conditions qui empêchent d'expliquer d'une manière adéquate le processus de la connaissance (l'isolement du moi du non-moi, l'impossibilité de percevoir le général, l'impossibilité de percevoir les enchaînements causaux nécessaires).

Les points principaux de la théorie de M. Lossky ont été déjà exposé dans notre travail précédent[2], citons ici les traits caractéristiques par lesquels, selon M. Lossky, l'intuitivisme se distingue de l'empirisme et du rationalisme transcendants et du criticisme de Kant dans l'interprétation psychologique-phénoménaliste :

1° L'intuitivisme ne reconnaît pas de séparation entre la connaissance et l'être et affirme que *tout être dont nous avons connaissance est immanent par rapport à la connaissance.*

2° L'intuitivisme ne force pas le philosophe à arriver à un idéalisme psychologique : la structure de la connaissance permet d'admettre l'existence de la matière, des idées, etc., comme éléments *non psychiques* du monde. La solution du problème de savoir si ces éléments non psychiques du monde existent en réalité est réservée par l'intuitivisme à la métaphysique.

3° L'intuitivisme est lié à la *négation du phénoménisme*, c'est-à-dire de la doctrine, suivant laquelle les choses sont des phénomènes, créés dans le processus de la connaissance.

4° L'intuitivisme affirme que le transsubjectif *non-sensible* ou *supra-sensible* (rapports, existence idéale, etc.) *est donné dans l'expérience.*

5° Ce sont notamment les éléments non-sensibles de la perception du monde extérieur (les formes aprioriques de Kant, les idées innées des rationalistes, etc.) qui sont au plus haut degré indépendants de l'individu agissant dans l'acte de la connaissance en tant qu'il est un tout psycho-physique.

1. M. Lossky, La transformation de la notion de la conscience dans la théorie de la connaissance moderne et le rôle de Schuppe dans ce mouvement. *Voprossy filosofii i psychologuii*, 1913, janvier, p. 31-36.
2. Cf. *Revue philosophique*, septembre 1912.

6° Par le fait qu'il affirme que le contenu du monde transsubjectif est « donné » dans la conscience, l'intuitivisme se distingue nettement de toutes les théories individualistes de la connaissance : lorsque le monde extérieur est objet de la connaissance, le côté objectif de la connaissance est transsubjectif et la signification de la connaissance est aussi transsubjective. Selon cette théorie, la connaissance du monde extérieur présente quant à sa conception quelque chose de *supra-individuel* : par un de ses côtés (l'acte de la connaissance) elle appartient au monde intérieur de l'individu et par l'autre côté (objectif) elle sort au delà des limites de l'individu.

7° L'intuitivisme permet d'admettre l'*existence du général*, comme un des aspects de l'existence idéale.

8° L'intuivitisme démontre la possibilité de *jugements synthétiques nécessaires* en s'avançant dans la voie indiquée par Kant. L'empirisme transcendant et le rationalisme entendent par le lien logique seulement le lien de la nécessité analytique de la succession; c'est pourquoi ils considèrent les jugements synthétiques, comme irrationnels et ne peuvent fonder leur nécessité ni leur généralité. Kant établit une nouvelle notion de la « rationalité synthétique », de la « synthèse transcendentale et logique », mais pour lui cette synthèse est une forme apriorique de l'activité de l'entendement, dirigée sur les sensations, comme données apostérioriques. De là le dualisme de sa théorie; selon cette théorie, les contenus divers de la nature ne sont pas liés, par eux-mêmes, les uns aux autres, c'est l'entendement qui les unit par un lien extérieur; comme résultat on obtient une nature sans vie, qui ne se compose que de processus cognitifs. Dans cette doctrine ce ne sont que les jugements aprioriques les plus généraux, comme par exemple la loi de la causalité qui sont fondés au point de vue théorique. En ce qui concerne la nécessité des jugements synthétiques *individuels*, de même que la nécessité et l'universalité des jugements synthétiques généraux contenant des éléments *empiriques*, ce problème, comme nous avons tâché de démontrer plus haut, n'est pas résolu par la théorie de Kant.

Grâce à sa théorie concernant le côté objectif du jugement l'intuitivisme évite ce dualisme : par sa théorie de la structure de la conscience (par sa théorie de la coordination des éléments de la connaissance) il affirme que l'existence vivante elle-même avec

tous les liens qu'elle contient présente le côté objectif de la connaissance. Par le terme du « lien logique » il entend le lien réel ou idéal lui-même entre les éléments de la réalité, en tant que ce lien présente une partie composante du côté objectif du jugement. C'est pourquoi l'intuitivisme n'a pas de raisons de regarder avec méfiance les jugements synthétiques, qu'ils expriment le côté général ou le côté individuel du monde. J'ai dit dans « les fondements de l'intuitivisme » que la nécessité synthétique « consiste en ceci qu'une existence quelconque A me force premièrement à reconnaître qu'elle existe et deuxièmement qu'elle me conduit au delà des limites de cette existence et me force à reconnaître l'existence d'un B quelconque qui n'est pas contenu dans A comme élément, mais dérive de A ou procède de lui ». « La nécessité synthétique est le critère *primitif* de la vérité. Nous faisons des découvertes lorsque nous nous laissons guider par elle; trouver une nécessité synthétique veut dire *suivre* le lien organique des idées ou le cours de la vie réelle de la nature elle-même, qui dévoile des manifestations toujours nouvelles de l'existence [1]. »

VI. — Examen critique et caractéristique générale de la philosophie russe.

Nous avons examiné diverses tendances de la philosophie russe; dans le nombre restreint de pages que nous avons consacrées à notre étude, il nous a été impossible d'épuiser tout ce qu'il y a, à notre point de vue, d'intéressant dans cette philosophie. Il a été déjà indiqué dans notre première étude que les tendances les plus diverses de la philosophie européenne ont, à différents moments de l'évolution de la pensée russe, influencé la philosophie russe; c'est pourquoi, pour élucider de tous les côtés le problème qui nous intéresse, il aurait été nécessaire d'examiner comment s'est reflété la philosophie européenne dans la pensée russe. Mais nous n'entreprendrons pas ici cette étude qui exige une analyse et une documentation spéciale. Nous voulons limiter notre tâche et essayer de tirer des conclusions générales en prenant comme base l'étude des conceptions que nous venons d'exposer.

Il a été déjà dit que si on veut suivre la classification des sys-

1. N. Lossky, *Introduction à la philosophie*, p. 260-262.

tèmes philosophiques indiquée plus haut, la philosophie russe doit être caractérisée par ceci que dans ses aspirations vers la vérité c'est surtout l'attribut du tout qu'elle a en vue. Ce point de vue, comme il a été montré, se dégage d'une manière bien nette à l'examen des conceptions philosophiques de Soloviev et de Troubetzkoï. Mais les autres tendances permettent-elles aussi d'arriver à cette conclusion? N'avons-nous pas cité immédiatement après l'exposé des conceptions de deux philosophes fortement influencés par les théoriciens du slavophilisme, les doctrines des marxistes russes et de l'école sociologique subjectiviste russe, qui paraissent contredire notre point de vue?

Arrêtons-nous d'abord au marxisme. Certes la philosophie marxiste telle qu'elle se manifeste dans le matérialisme historique de Plekhanov est, à première vue, loin de cadrer avec la conception selon laquelle c'est vers l'attribut du tout comme critère de la vérité qu'est dirigée l'attention de la plupart des philosophes russes. Si l'on se tient à notre classification, il doit paraître très facile de trouver à quel type appartient le matérialisme historique. Si l'on ne fait pas d'analyse plus profonde, on le placera parmi les systèmes qui ne tiennent compte que d'un critère de la vérité, à savoir de celui de l'existence ou de la réalité. Mais cette solution laisse de côté les différences qui peuvent exister entre les divers systèmes matérialistes. Pour faire ressortir ces différences, il faut considérer que si un philosophe, dans son système philosophique, n'apprécie le matériel qu'il soumet à l'analyse qu'à la lumière d'un critère, il ne néglige jamais tout à fait les autres critères. On a ainsi toujours un mélange où les différents critères entrent dans des proportions différentes. Il se peut donc que dans un système matérialiste prédominent, en effet, les éléments de réalité ou d'existence; mais quant à son appréciation au point de vue de notre classification, il n'est pas tout à fait indifférent de déterminer quel rôle les autres éléments ou critères de la vérité jouent dans ce système. Cela nous mènerait trop loin d'analyser ici les différents systèmes matérialistes qui se sont succédé au cours du développement de la pensée humaine. Une analyse détaillée et délicate aurait peut-être montré quelle différence il existe entre le matérialisme d'un Démocrite, le matérialisme d'un Holbach et le matérialisme d'un Feuerbach. Nous aurions peut-être trouvé que,

bien que matérialistes, ces conceptions apprécient différemment la réalité; que dans leurs conceptions du monde ces philosophes n'attribuent pas toujours la même place aux divers éléments de notre jugement. Mais ce n'est pas ici la place d'entreprendre cette analyse.

Quant à la conception de M. Plekhanov, il faut indiquer que dans son point de départ, ainsi que dans ses conclusions, le rapport qui existe entre le matérialisme et le socialisme[1] joue un grand rôle. La conception de Plekhanov a ainsi une base sociale, c'est pourquoi on est nécessairement amené à chercher l'élément du tout. Sans pousser plus loin, à ce point de vue, l'analyse de la conception de M. Plekhanov, indiquons que les partisans russes du marxisme qui ont adhéré à la conception empirio-criticiste témoignent d'un intérêt plus grand, au point de vue théorique, pour le critère du tout. On le voit, par exemple, dans l'ouvrage récent de M. Bogdanov : *La Philosophie de l'expérience vivante*; il faut toutefois ajouter que l'élément du tout est pris ici non dans le sens large religieux, mais dans le sens étroit du critère social humain.

Si dans le marxisme qu'il soit matérialiste, comme celui de Plekhanov ou empirio-criticiste comme celui de Bogdanov, c'est l'existence ou la réalité, à nuance sociale, telle que les marxistes la comprennent, qui sert de base à leur conception, la base de la conception de l'école sociologique subjectiviste russe est formée par l'élément moral humain, et c'est par l'élément moral que l'on tente de pénétrer la réalité du monde qui nous entoure. Certes la pravda vers laquelle aspirent Mikhaïlovsky et ses partisans n'est pas un mot vain, mais au fond, cette conception tient plus compte de la pravda-justice; la pravda dans le sens de vérité-réalité n'est pas toujours appréciée selon sa valeur, et cela se comprend très bien, car si l'on néglige tout à fait l'élément du tout, on est forcément astreint à s'en tenir à un fantôme d'une réalité illusoire, qu'elle soit donnée dans le monde passager de phénomènes de la vie extérieure ou dans les rêves d'une justice, qui se croyant sociale, est parfois, quant à ses bases fondamentales, plutôt liée à l'élément moral dans le sens abstrait et étroit de ce mot.

1. Nous ne pouvons pas analyser ici la conception de Marx et de Engels où ce rapport joue aussi un grand rôle.

Une philosophie qui veut être en effet une philosophie de la réalité doit tenir compte des trois attributs de la vérité; chacun de ces attributs doit trouver une place conforme à sa signification dans la conception du philosophe. Eh bien! les autres tendances philosophiques suffisent-elles à ce critère?

Mais avant de répondre à cette question, il faut se rendre compte de ce qui peut être considéré comme trait caractéristique de ces tendances. Nous voulons aussi, avant de nous prononcer, voir comment la philosophie russe est caractérisée par M. Berdiaïev et quels sont les problèmes qu'elle doit résoudre selon M. Boulgakov.

Si l'on voulait se contenter d'un mot pour caractériser les tendances philosophiques que nous avons en vue, on pourrait dire qu'elles tendent toutes vers un idéalisme concret. Cette caractéristique pourrait s'appliquer à Lopatine, Karinsky, Kozlov, ainsi qu'aux autres philosophes, dont nous avons examiné les conceptions; mais elle serait insuffisante, si l'on voulait pousser l'analyse plus loin. Ne faisant ressortir que ce trait caractéristique commun, nous aurions probablement négligé ou laissé de côté un critère qui pourrait nous servir de guide plus sûr dans l'examen de ces tendances philosophiques. Ce que nous constatons de concret dans la philosophie de Lopatine, de Karinsky et des autres auteurs pourrait, à notre avis, se rattacher à ce que ces auteurs suivent la tendance générale de la philosophie russe, qu'ils ne négligent pas l'attribut du tout : en effet l'idée de la causalité créatrice, comme elle est conçue dans quelques-unes de ces conceptions philosophiques, témoigne de ce que cet attribut est pris en considération.

Notre point de vue n'exige pas d'explication plus détaillée en ce qui concerne les conceptions philosophiques de Boulgakov, Berdiaïev et Lossky, ces auteurs insistant dans leurs travaux sur leur opposition à l'individualisme qui semble régner à l'heure actuelle dans la philosophie et dans la vie.

Adressons-nous à présent à deux auteurs russes pour nous renseigner sur le caractère général de la philosophie russe et sur les buts qu'elle se propose.

M. Berdiaïev caractérise comme suit la philosophie russe : « Dans la philosophie russe s'effectue le passage de l'idéalisme abstrait à l'idéalisme concret. Le rationalisme passe au mysti-

cisme. Kireievsky et Khomiakov ont créé ce mouvement par leur critique profonde de Hegel. Ensuite V. Soloviev a essayé de construire un système de l'idéalisme concret et le prince S. Troubetzkoï a continué cette œuvre. L'idéalisme concret se nourrit de l'expérience mystique et unit la connaissance à la croyance, la philosophie à la religion. Pour l'idéalisme concret le criticisme est une tendance aussi rationaliste que l'empirisme et le rationalisme ancien. La plénitude de l'expérience vivante n'est donnée que dans la perception mystique; sans nourriture religieuse, sans l'intuition immédiate la philosophie se fane et devient une science parasite. La philosophie doit se nourrir de l'expérience scientifique et de l'expérience mystique. La foi, que le monde craint parce qu'il tient trop à l'entendement, ne nous enlève rien, mais nous rend tout transfiguré à la lumière de la raison divine. La science de même que la philosophie doivent se soumettre à la lumière de la foi religieuse, non pour supprimer leurs vérités, mais pour communiquer à ces vérités l'éclat de la plénitude de la connaissance et de la vie. Le positivisme n'épuise pas toute la science et le rationalisme toute la philosophie; les destins des premiers ne coïncident pas avec celui des secondes. La science de même que la philosophie conduisent au grand mystère; mais seulement cette philosophie est bonne dont le chemin mène jusqu'au dernier mystère qui se révèle dans la vie religieuse, dans l'expérience mystique [1]. »

Selon M. Boulgakov, le problème qui se pose aux intellectuels russes est le suivant : « L'époque actuelle présente sous plusieurs rapports une période critique, un tournant dans l'histoire russe. Si les dix années précédentes ont été surtout une période de réveil de la conscience au point de vue politique, les dix années actuelles présentent une époque critique dans notre conscience comme porteuse d'une certaine culture. Certes nous sommes encore loin d'une solution satisfaisante des questions politiques posées par la vie; mais ici l'œuvre doit être faite par le travail lent et difficile du développement historique; nous avons déjà passé le col politique, nous vivons dans des conditions politiques et sociales nouvelles. Mais par ce fait la culture russe se trouve dans une position nouvelle; ce fait exige que la conscience de la nation se replie sur

1. *Philosophie de la liberté*, p. 64.

elle-même. Cette tension des forces créatrices de la nation exige des efforts beaucoup plus intenses que ceux qui ont été nécessaires pour le mouvement politique. Nous avons devant nous la civilisation puissante occidentale en pleine maturité, nous devons prendre des enseignements de cette culture, nous l'assimiler d'une certaine manière. Mais cette assimilation même n'est pas un processus mécanique, elle doit se faire par voie organique; on doit l'affirmer à plus forte raison, en ce qui concerne l'activité civilisatrice créatrice autonome dont les faibles plantules sont menacées par la greffe bien qu'apparentée, mais toutefois étrangère. L'ancienne antinomie entre le slavophilisme et l'occidentalisme se pose ainsi sous une forme nouvelle. A présent de même qu'autrefois l'occidentalisme, c'est-à-dire la capitulation devant le plus fort au point de vue de la civilisation, reste la ligne du moindre effort; et l'aspiration vers une culture (civilisation) autonome, qui n'exclut pas une assimilation créatrice de la culture occidentale, peut s'affirmer actuellement, ainsi qu'autrefois seulement comme un acte héroïque de la foi, et peut paraître audacieuse. Mais est-ce que Fichte n'a pas osé dans ce sens, lorsqu'il prononçait ses « discours au peuple allemand » dans une période de décadence politique et nationale. La douleur russe et l'inquiétude russe pour notre culture, ne doivent pas s'affaiblir dans ces temps difficiles et pleins de responsabilité, lorsque les problèmes sont si grands, les forces civilisatrices si faibles et si désunies, la conscience nationale si opprimée. Nos espoirs, notre foi regardent dans l'avenir, regardent la jeune Russie qui doit venir. Puisse-t-elle atteindre enfin le Chanaan, puisse-t-elle rentrer dans son pays intellectuel natal et puisse-t-elle être plus heureuse que notre génération de transition, dont le destin est, peut-être, de périr pendant la marche de quarante ans dans les sables du désert [1]. »

D'après les auteurs que nous venons de citer, le problème qui se pose ainsi à la philosophie russe c'est de prendre conscience d'elle-même, de diriger ses efforts vers les solutions qui ont été entrevues, il y a longtemps, en partie par les slavophiles et qui ont été révélées en partie par les philosophes qui ont continué la tradition philosophique russe.

1. *Les Deux Cités*, t. I, Introduction, p. xx.

Mais la philosophie russe a-t-elle toujours été à la hauteur voulue, lorsqu'elle s'est attaquée aux problèmes les plus importants de la philosophie et de la vie? Pour donner une réponse à cette question nous devons nous demander de nouveau, comment la philosophie pose ses questions et par quelles voies elle apporte des solutions. Nous avons indiqué plus haut que la philosophie arrive à une synthèse après une analyse. Le philosophe décompose d'abord les données (immédiates ou non) de la réalité ou de la pensée; les éléments ainsi obtenus sont ensuite synthétisés. La valeur, l'habileté dialectique d'une philosophie peut être appréciée par la manière d'après laquelle se fait l'analyse. Si la vérité nous est donnée dans trois critères, dans trois éléments, nous n'isolons pas toujours d'une manière nette ces éléments: c'est pourquoi dans le cas où l'analyse n'est pas conduite d'une manière parfaite, un élément ou un mélange de deux éléments peuvent dominer dans le résultat que l'on obtient après la décomposition. Si on se guide sur cette analyse imparfaite, on jugera comme vrai ce qui suffit au critère qui prédomine : la vérité nous sera donnée ainsi soit dans l'élément de l'existence ou de la réalité, soit dans l'élément de l'unité, soit dans l'élément du tout. Il se peut aussi qu'elle nous soit donnée dans un mélange de deux éléments. Nous jugerons dans ce cas la réalité d'après des principes abstraits, comme le dit Soloviev. Le lecteur voit ainsi qu'il y a des raisons de considérer comme critère de la valeur d'un système le degré de perfection de l'analyse philosophique.

Toutes les tendances philosophiques russes peuvent-elles subir cette épreuve? Nous avons vu plus haut qu'elles ont toutes un penchant à l'élément du tout. Ce penchant présente un danger lorsqu'on veut remplacer les autres critères par les critères du tout, lorsqu'on veut que tout soit dominé par l'élément religieux[1]. La conception philosophique de Soloviev avec son idéal théocratique montre que la philosophie russe s'est, en partie, engagée dans cette voie dangereuse. L'élément du tout menace aussi d'absorber les autres éléments dans la conception de M. Berdiaïev; M. Boulgakov semble tenir compte d'une manière plus large du critère de

1. Si on s'en tient au schéma de Soloviev, on doit considérer que l'attribut de l'existence ou de la réalité correspond à l'élément scientifique, l'attribut de l'unité à l'élément moral, l'attribut du tout à l'élément religieux de la vérité.

l'existence et du critère de l'unité, mais chez ce penseur aussi l'attribut du tout déborde la pensée.

M. Lopatine a montré dans le premier volume de son ouvrage : « Les problèmes positifs de la philosophie », les points faibles de toute philosophie qui ne se fonde que sur la foi. Il a fait aussi ressortir dans cet ouvrage le lien qui existe entre le panlogisme et le panthéisme. On pourrait ajouter que le recours exclusif au principe du tout, au principe religieux pour l'explication des bases, des fondements de la métaphysique peut mener aussi à un panlogisme, à teinte peut-être différente de celui de Hegel, mais qui reste un panlogisme, si même on désigne le principe fondamental par le terme de Logos.

Si nous insistons ici sur la nécessité d'isoler les différents éléments qui nous servent à la recherche de la vérité, si nous trouvons qu'avant de faire une synthèse, il faut pousser l'analyse aussi loin que possible, il ne s'ensuit pas que les éléments isolés restent en réalité vierges de tout mélange; au contraire, chaque élément contient toujours des traces des autres; cette considération est d'une importance capitale pour l'analyse philosophique; elle montre que les éléments scientifiques qui correspondent au critère de la réalité ou de l'existence contiennent toujours des éléments de l'unité et du tout, ou autrement dit des éléments moraux et religieux; inversement, les autres éléments contiennent toujours en proportions plus ou moins grandes l'élément scientifique. Nous ne pouvons pas tirer ici toutes les conséquences de ce point de vue, indiquons seulement qu'il nous présente sous une lumière bien originale le problème du rapport entre la science et la métaphysique : la science n'est pas possible sans métaphysique, de même que la métaphysique contient toujours des éléments de la science.

Il faut indiquer aussi que le point de vue que nous avons développé permet de poser dans les cadres de la philosophie théorique le problème de la sincérité et de la probité dans la science et dans la philosophie. Sans développer cette thèse d'une manière plus appronfondie, indiquons ici que Soloviev a abordé ce problème dans les *Essais sur la philosophie théorique* qu'il a publiés au cours des dernières années de sa vie. Dans ces *Essais*, il s'exprime comme suit : « Le critère de la vérité contient ainsi la

notion de la probité : la vraie pensée philosophique doit être une *recherche consciencieuse de la vérité certaine jusqu'à la fin.* Mais en exigeant de la pensée d'être consciencieuse, n'introduisons-nous pas l'élément moral dans la philosophie théorique, ne subordonnons-nous pas celle-ci à l'éthique? Mais est-ce que la philosophie théorique s'est interdit d'avance de n'avoir affaire dans aucun cas à l'élément moral? Une obligation semblable aurait été, au contraire, un *parti pris*, un *préjugé*, contraire à l'essence même de la philosophie théorique. En tant que l'élément moral est exigé par les conditions logiques mêmes de la pensée, cet élément non seulement peut, mais doit se trouver à la base de la philosophie théorique[1]. »

VII. — Le problème esthétique.

En énumérant les divers critères de la vérité, nous avons mentionné le critère scientifique (attribut de l'existence ou de la réalité), le critère moral (attribut de l'unité) et le critère religieux (attribut du tout), nous avons donc laissé de côté le critère esthétique. Mais est-ce que le beau joue un rôle si infime dans la vie que l'on puisse tout à fait le négliger? On pourrait le croire d'après ce qui précède; c'est pourquoi il ne serait pas superflu de nous expliquer à ce sujet. Cette explication est d'autant plus nécessaire, qu'elle nous conduit à un problème qui est posé dans la philosophie russe, mais qui est peu développé. Nous avons montré plus haut de quel critère de la vérité s'occupe de préférence la science, de quel la morale et de quel, de préférence, la religion. Et l'esthétique quelle place occupe-t-elle dans ce système?

Dans notre article : « La métaphysique et la théorie de la connaissance » nous avons indiqué que Soloviev transpose le problème de la réalisation de la vérité dans la sphère esthétique.

Dans son premier discours à la mémoire de Dostoïevsky, Soloviev s'exprime comme suit sur les problèmes de l'art : « L'art pur élevait l'homme au-dessus de la terre et le conduisait dans les hauteurs olympiennes ; l'art nouveau retourne à la terre avec l'amour et la pitié, mais non pas pour se plonger dans les ténèbres et la haine

1. Soloviev, *Œuvres*, 1re éd., t. VIII, p. 155-56.

de la vie terrestre, car pour cela il ne faut pas d'art ; l'art retourne à la terre pour guérir et rénover cette vie. Mais pour cela il faut se rapprocher de cette terre, il faut non seulement l'aimer il faut non seulement de la commisération, il faut quelque chose de plus grand. Pour agir d'une manière puissante sur la terre, pour pouvoir la tourner et la transformer, il faut attirer et appliquer à la terre des *forces non terrestres*. L'art qui s'est isolé, qui s'est séparé de la religion, doit conclure avec elle une nouvelle alliance libre. Les artistes et les poètes doivent devenir, de nouveau, prêtres et prophètes, mais dans un autre sens plus important et plus élevé : non seulement l'idée religieuse les possédera, mais ils posséderont eux-mêmes l'idée religieuse et dirigeront d'une manière consciente ses incarnations terrestres. L'art de l'avenir, qui après de longues épreuves retournera par *lui-même* à la religion ne sera pas cet art primitif, qui ne s'est pas encore différencié de la religion.

Malgré le caractère (à ce qu'il paraît) antireligieux de l'art contemporain un regard pénétrant distinguera en lui des traits non distincts d'un art religieux futur, qui se manifestent dans la double tendance : tendance à incarner complètement l'idée dans les détails les plus minutieux jusqu'à pouvoir se fondre avec la réalité et, en même temps, tendance à *influencer* la vie, en la corrigeant et en l'améliorant conformément à certaines exigences idéales. Ces exigences sont, il est vrai, encore de nature basse et les efforts qu'elles provoquent n'ont pas beaucoup de succès. N'ayant pas conscience du caractère religieux de son but, l'art réaliste renonce au seul point d'appui ferme et au levier puissant qui peuvent assurer son influence morale dans le monde.

Mais tout ce réalisme grossier de l'art contemporain n'est que l'enveloppe dure sous laquelle se cache la poésie ailée de l'avenir. Je n'exprime pas ici seulement mes espoirs personnels ; des faits positifs en témoignent. On voit déjà des artistes qui tout en restant sur le terrain du réalisme s'élèvent en même temps jusqu'à la vérité religieuse, lient à cette vérité les buts de leurs œuvres, en puisent leur idéal social, et exercent en son nom leur activité sociale. Si nous voyons dans le réalisme contemporain comme une prédiction d'un art religieux nouveau, cette prédiction commence déjà à se réaliser. Les représentants de l'art religieux nouveau ne sont pas

encore là, mais on voit déjà ses précurseurs. Dostoïevsky est un de ces précurseurs » (p. 173-74).

Dans le même discours Soloviev indique que l'élément du tout doit jouer un grand rôle dans l'art; le réaliste en se perdant dans les détails pour représenter la réalité, n'arrive pas à reproduire la vraie réalité, car chaque détail pris isolément n'est pas réel en soi-même, ce n'est que le tout pris ensemble qui est réel.

L'écrivain et poète russe André Bely rapproche aussi l'art de la religion : « Et ce n'est que dans la recherche du sens des images et des états vécus visibles que se trouve le vrai sens de l'art. Mais ce sens est religieux. L'art est une introduction au symbolisme religieux; contrairement à tout dogmatisme, le symbolisme indique les jalons de la voie à suivre, pour notre propre transformation et pour la transformation du monde.

L'art n'a aucun sens propre à lui en dehors du sens religieux; dans les limites de l'esthétique nous n'avons affaire qu'à la forme; si nous renonçons au sens religieux de l'art, nous le privons de tout sens : son destin est alors ou bien de disparaître, ou bien de se transformer en science; mais l'art compris comme science est la plus inutile des sciences qui aient existé et qui puissent encore exister.

Non, l'art ne peut être subordonné à aucun dogme religieux; au contraire dans le processus de la création vivante se créent les symboles de la religion, et ce n'est qu'après lorsqu'ils meurent qu'ils sont dogmatisés.

Le sens de l'art est de transformer la nature de notre personnalité, mais nous pouvons saisir le sens d'une image seulement dans le cas où cette image sera incarnée d'une manière parfaite par une série de procédés techniques.

Dans les conditions de la vie actuelle l'humanité peut toucher les mystères de la création de l'art seulement intérieurement, mais ce processus ne peut pas être exprimé dans des termes logiques, l'analyse des images créatrices ne donnera « qu'une série de formes ».

Dans un autre passage du même article l'auteur s'exprime comme suit : « L'acte créateur réalise l'existence ainsi que la connaissance, l'existence et la connaissance ne présentent sans l'acte créateur que le matériel contenant des données mortes : le chaos primitif qui donne naissance aux mondes. L'art en transfigurant les images

de valeurs n'arrive certes pas à réaliser ces valeurs comme la religion, mais il indique les voies à la réalisation; ce qui commence dans l'art finit dans la religion.

« C'est pourquoi l'art exprime l'idée de la création d'une manière plus nette que les formes de la vie qui nous sont données. Il crée des valeurs.

« C'est pourquoi les derniers buts de l'art coïncident avec les derniers buts de l'humanité; les derniers buts du développement individuel sont dictés en partie, par l'éthique, mais encore plus par la religion qui transforme ces buts individuels en des buts collectifs. L'art, tout en formant avec l'éthique et la religion un groupe de valeurs du même ordre, est toutefois plus près de la religion que de l'éthique; c'est pourquoi dans la profondeur des buts que l'art se propose, se cachent des buts religieux : ces buts consistent dans la transfiguration de l'humanité, dans la création des formes nouvelles » (p. 211-212).

Nous voyons ainsi que l'élément du tout joue un grand rôle dans l'art. Nous ne pouvons pas analyser ici le problème de savoir dans quelles proportions ces divers éléments que nous avons désignés comme critères de la vérité se trouvent dans la vérité esthétique; il nous suffit d'indiquer que l'élément du tout y joue un rôle prépondérant; nous insistons sur le fait que ce problème, s'il n'a pas trouvé le développement qu'il méritait, a été posé dans la philosophie russe.

On peut considérer comme appartenant au même ordre d'idées [1] l'opinion de M. Franck sur la valeur de la connaissance esthétique [2] et celle de K. Leontiev sur l'esthétique comme critère de la vie et de l'histoire [3].

VIII. — Conclusion.

Pour terminer nous voulons encore une fois insister sur le point de départ de la philosophie russe qui est formé par le point de vue de la morale sociale; c'est ce côté du caractère russe qui frappe et parfois même déconcerte le monde occidental. En analysant le

1. Il est intéressant de rappeler sous ce rapport les paroles de Dostoïevsky : « La beauté sauvera le monde. »
2. Cf. *Recueil en l'honneur de Lopatine* (article de Franck).
3. Cf. Aggheiev, *Ouvrage sur K. Leontiev*, p. 98.

livre de Soloviev : « La Russie et l'Église universelle », M. d'Herbigny le juge de la manière suivante : « Dans cet ouvrage extraordinaire, le mysticisme social surprend un peu le théologien d'Occident : la hardiesse des paraboles et la trame continue du symbolisme sont familières aux Orientaux, elles étonnent parfois notre goût plus sévère. Certaines comparaisons et analogies pouvaient ne point heurter dans le vocabulaire slave, elles se transposent difficilement en français » (p. 247-8[1]).

M. J. Wilbois qui connaît la Russie a été aussi frappé de ce trait du caractère russe; en étudiant l'Église russe, cet auteur dit notamment : « Du catholicisme romain à l'orthodoxie russe, il y a plus qu'une différence religieuse, il y a une différence sociale » (p. 228); puis : « Plus brutalement, le Russe est un communautaire. Comme tel, psychologiquement, il n'a pas de qualité plus courante que la charité, et, socialement, il n'a pas d'autorité plus ordinaire que celle des conseils[2] » (p. 226). Dans un autre endroit de ce livre (p. 103), M. Wilbois donne à la statue qui doit représenter le Russe, la légende : L'individualisme inséparable du communautarisme. Il est intéressant de comparer cette opinion à ce que M. Berdiaïev dit sur Mikhaïlovsky comme critique de la théorie organique de la société.

M. de Vogüé dans son livre sur *Le Roman russe* s'exprime aussi dans ce sens : « Justice, vérité. Dans cette poursuite de la *pravda*, je le répète, ils ne séparent jamais le double idéal, divin et humain. La formule qu'ils attendent doit réaliser l'un et l'autre; comme ils ne l'ont pas trouvée, comme ils sont très jeunes et très naïfs, ils s'attardent aux essais de synthèse religieuse et sociale qui ont séduit notre Occident au moyen âge, à l'aurore de la Réforme. Ces doctrines revêtent chez les Slaves un caractère spécial ou du moins plus prononcé. Certes, nulle famille humaine n'a été avantagée ni déshéritée de son patrimoine, l'idéal de vérité et de justice; il est dans tous les cœurs : mais l'homme du Nord, dans les rêveries moroses de sa misère, le couve plus âprement; et, dans les couches populaires des pays slaves, moins usés par les compromis de la civilisation, il se rencontre un plus grand nombre de natures neuves, ardentes, tenaces, qui souffrent impatiemment les

1. D'Herbigny, *Un Newmann russe, Vladimir Soloviev*, Paris, Beauchesne, 1911.
2. J. Wilbois, *L'Avenir de l'Église russe*, Paris, Bloud et C., Paris, 1907.

retards du progrès et se précipitent vers leur vision malgré les obstacles » (p. 343-44).

Le lecteur a vu qu'une partie au moins des philosophes russes ont ces préoccupations de caractère social et qu'ils veulent y rattacher leurs conceptions théoriques. En se dirigeant dans cette voie la philosophie russe peut contribuer non seulement, comme on le pense parfois, au développement de la philosophie religieuse; ce point de vue peut rendre aussi des services à la théorie de la connaissance, à la science et à la morale. La lutte contre l'individualisme outrancier qui s'annonce dans la philosophie russe n'est pas un problème exclusivement russe, c'est un problème qui est posé aussi par la philosophie européenne. C'est de ce côté que l'on peut attendre une régénération de la pensée et de la vie, c'est dans ce coin du ciel que se rallumeront probablement un jour les idéaux qui paraissent quelquefois s'éteindre. C'est une tâche noble que la philosophie peut accomplir en dirigeant ses efforts vers ce but : nous voulons croire en ce rôle de la philosophie avec le prince Eugène Troubetzkoï qui s'exprime dans ce sens dans un article intitulé : « Le retour à la philosophie ». « La domination exclusive de l'imagination et du sentiment, dit cet auteur, est nuisible non seulement à l'homme isolé, mais à l'humanité comme un tout entier. S'abandonner aux passions et rejeter le contrôle de la pensée claire signifie se vouer à une existence absurde. C'est pourquoi le retour aux intérêts philosophiques qui se fait remarquer parmi notre jeunesse est un processus salutaire pour la société entière. Nous ne trouverons pas en dehors de la philosophie d'autre voie et d'autre moyen de rétablir et de raffermir la foi ébranlée dans l'idéal.

Pour la société russe, de même que pour toute autre société, cette foi présente une condition nécessaire de l'existence. Une société où personne ne croit dans l'œuvre sociale doit inévitablement se décomposer et périr; car ce n'est qu'au nom de cette foi que l'on peut accomplir des actes héroïques; car ce n'est qu'au nom de cette foi que l'individu se sacrifie pour la Société. Or c'est surtout par ces sacrifices et ces actes héroïques que tout peuple et toute société humaine témoigne de sa vie et de sa force. Mais la foi dans l'œuvre sociale ne peut pas exister sans la confiance dans la vie, sans la foi qu'elle a un sens raisonnable. La vie de l'individu de même que la vie de la

société n'est qu'une partie de la vie universelle : si le tout n'a pas de sens, la partie n'en a pas non plus. Si le monde n'est qu'un chaos, alors tout notre espoir dans l'avenir, qu'il soit personnel ou national, est vain.

Pour vivre, nous devons savoir à quoi bon vivre. C'est la foi dans l'idéal qui fait de l'homme un homme; c'est elle qui présente la barrière entre lui et le monde animal. Mais la foi dans l'idéal n'est possible que sur la base d'une conception déterminée du monde : soit que cette foi ait une base religieuse ou mystique, mais de nos jours le temps d'une foi sans contrôle est passé. Nous ne pouvons pas croire contre et en dépit de notre raison. Nous ne pouvons accepter que la foi, l'idéal, que nous sommes à même de justifier et de prouver devant notre pensée. Ce jugement de notre conscience pensante qui est en même temps le jugement de notre conscience éclairée est le problème le plus important de la philosophie, le problème dans lequel elle est seule compétente : en dehors de la philosophie aucun autre domaine de la connaissance humaine ne prétend poser ni résoudre le problème du sens de la vie.

En attendant l'appel de la philosophie, notre conscience sociale suit un instinct sûr : la foi philosophique dans le sens de la vie n'appelle pas l'homme au repos, mais à l'activité créatrice. Dans la recherche philosophique nous trouverons une nouvelle source de force et de courage pour la continuation de l'œuvre difficile de notre vie car c'est dans la philosophie que s'ouvrira à nous la certitude de l'absolu, du vrai et du parfait que notre pensée cherche. Pour se pénétrer de nouveau de la foi dans la force de la vérité qui peut vaincre tout, la pensée doit s'élever au-dessus du domaine du relatif, au-dessus des rêves vagues du sentiment non équilibré et au-dessus des imaginations extérieures qui s'effondrent parce que la vérité et l'erreur s'y coudoient. Peu importe que la voie qui mène au domaine de l'absolu et de l'éternel soit difficile. Le sublime n'habite pas dans les plaines. Là où il faut monter, des efforts sont nécessaires. Et ce n'est que du sommet de la plus haute montagne que l'on peut voir ce que présentait toujours et présente encore l'objet des recherches des philosophes russes, cette terre nouvelle où la pravda habite [1]. »

N. Seliber.

1. *Recueil philosophique en l'honneur de M. Lopatine*, p. 8-9.

Expliquer et Comprendre

Ces deux mots, si usités qu'il semble tout à fait superflu de les définir, et qui expriment, l'un le besoin qu'a l'esprit humain de réunir ses connaissances issues de perceptions éparses et juxtaposées en systèmes coordonnés, et l'autre la satisfaction qu'il éprouve lorsqu'il lui semble avoir conçu, donc conquis une parcelle de la réalité extérieure, ont cependant une acception extrêmement variable.

C'est justement la nature des explications tenues pour satisfaisantes qui marquait pour Auguste Comte les étapes de la pensée humaine depuis l'époque théologique jusqu'à l'époque scientifique.

Il n'y a d'ailleurs pas là une opération de l'esprit toujours identique à elle-même : comprendre un théorème de géométrie est une chose et s'expliquer une loi physique ou un phénomène biologique en est une autre.

La curiosité d'un savant n'est pas contentée par ce qui suffira à éclairer l'esprit d'un homme peu instruit ou d'un enfant, et réciproquement ceux-ci ne sentiront pas le besoin de comprendre de la même façon que celui-là.

Et cependant il semble bien qu'il reste dans ces deux mots un sens général que l'on peut essayer de préciser et de dégager sous la diversité des apparences : c'est en réalité celui que nous donne l'étymologie : expliquer c'est dérouler et comprendre c'est prendre ensemble.

Expliquer un phénomène ce sera donc nous le présenter dans une série ordonnée d'autres auxquels on attribue une importance particulière pour l'existence de celui que l'on a en vue.

Expliquer un raisonnement sera de même dérouler la suite des propositions qui nous semblent pouvoir découler les unes des autres avec évidence pour notre esprit.

Comprendre sera donc réunir plusieurs faits en une catégorie

générale, ou plusieurs propositions logiques que nous trouvons suffisamment identiques; mais suivant les cas ces groupements sont d'une étendue très variable.

Les enfants, qui sont généralement curieux, se contentent le plus souvent d'explications qui nous semblent insuffisantes, et aussi parfois en demandent là où nous n'en sentons pas le besoin. C'est qu'il ne faut pas perdre de vue que quelque chose est compris quand cela rentre dans une case de l'esprit déjà existante et que c'est par conséquent un fait nouvellement observé ou peu habituel qui provoquera les questions de l'enfant.

Ainsi, tel petit citadin d'aujourd'hui ne se préoccupera nullement de la lumière électrique, mais voudra se faire expliquer pourquoi une bougie éclaire; il négligera de même de s'étonner de la locomotion automobile, trop habituelle, trop connue pour éveiller son attention, comme cela avait eu lieu pour ses aînés, mais emmené au printemps à la campagne il voudra savoir pourquoi ou comment poussent les plantes, ce qui ne soulèvera jamais la curiosité d'un petit campagnard. Et quelles explications exige-t-il? Sûrement pas de longues théories botaniques; mais qu'on lui achète diverses graines, qu'il les fasse pousser, les voit germer et il s'estimera satisfait; il aura compris puisque classé un fait d'abord isolé au milieu d'un ensemble trop général pour qu'on puisse s'étonner de son existence.

Plus tard il s'intéressera au mouvement des machines, voudra savoir pourquoi elles marchent, sans d'ailleurs se poser la même question pour les êtres animés, cependant autrement complexes, parce que le mouvement lui semble être un attribut trop général de ceux-ci pour qu'il en demande l'explication. S'il veut comprendre la locomotion d'un tramway électrique, faudra-t-il lui exposer les théories électromagnétiques? Non, qu'on lui montre divers dispositifs simples dans lesquels un courant fait tourner une roue et il en saura assez long; tout au plus si son esprit est assez mûr il comprendra encore mieux si on lui montre aussi l'expérience d'Œrsted, la déviation d'une aiguille aimantée par un courant, car il percevra ainsi une catégorie de faits très étendue : l'interaction mobile des courants et des aimants. Ces analogies lui suffisent pour comprendre, c'est-à-dire classer le fait.

De même lorsque les enfants commencent la pratique du calcul,

leur esprit ne réclame pas, et serait inapte à saisir une théorie même élémentaire des opérations; mais quand ils connaissent bien la série des divers actes qu'ils doivent effectuer, ils ont compris l'opération et n'en demandent pas plus. En effet toutes les additions, toutes les multiplications rentrent dans un cadre unique; quand ils en voient une, ils les voient toutes, ils ont donc compris l'addition ou la multiplication.

Mais peu à peu l'esprit se développe, se cultive et ne se satisfait plus de catégories aussi étroites; le nombre de faits connus augmente d'ailleurs et l'on cherche alors à les réunir dans des systèmes plus vastes, c'est-à-dire à les expliquer les uns par les autres pour embrasser d'une même vision plus de choses.

De plus, la curiosité, attirée d'abord seulement par ce qui paraît singulier ou exceptionnel s'attache à des perceptions de plus en plus banales; et c'est là la marche même de l'esprit humain vers la recherche scientifique.

N'est-ce point souvent en s'étonnant de ce qui avait paru indigne d'attention à tant d'autres qu'un savant a été mis sur la voie d'une découverte?

C'est donc jusqu'aux explications scientifiques que l'on s'élève peu à peu dans cette voie des groupements des faits; en quoi satisfont-elles l'esprit c'est-à-dire, somme toute, quelle est leur valeur vis-à-vis de la réalité?

Elles nous la font « comprendre », c'est-à-dire par une opération de l'esprit toujours analogue, nous font concevoir ensemble malgré le disparate des sensations et des qualités, divers aspects du monde extérieur. Les théories scientifiques sont en effet des considérations qui nous permettent de relier les uns aux autres divers phénomènes observés.

Ont-elles la même étendue dans les diverses branches de la connaissance humaine? Certes non, il y a des sciences anciennes et des sciences neuves et leurs hypothèses et leurs lois sont loin d'englober des ensembles de faits aussi vastes dans les unes que dans les autres.

Dans les sciences sociales, par exemple, les explications sont encore bien partielles et on appelle loi la simple constatation de faits généraux; ainsi la loi de l'offre et de la demande n'est que le résumé d'une série d'observations, mais il a déjà été difficile de la

dégager des complexités de la réalité et c'est donc un résultat que de l'avoir isolée et de pouvoir, à la lumière de cette explication, comprendre différents phénomènes, c'est-à-dire les voir ensemble, sous l'aspect qui leur est commun.

Ce sont là des catégories encore bien limitées et des explications du genre de celles qui satisfont dans d'autres cas les jeunes enfants.

Les sciences biologiques sont à peine plus avancées. La théorie transformiste, par exemple, est une explication qui, nous déroulant dans un ordre satisfaisant les êtres vivants ou qui ont vécu, nous permet de concevoir à la fois leur diversité et leurs ressemblances indéniables, tandis que nous ne pouvons pas facilement les comprendre comme créés séparément, car nous les voyons alors isolément et non d'un seul coup.

Cette théorie est encore compréhensive en ce qu'elle nous permet de réunir dans notre esprit un grand nombre de faits importants de zoologie, de botanique et de géologie, qui autrement resteraient épars, et qui ainsi s'éclairent les uns les autres, se déroulent en un ensemble ordonné.

On a voulu expliquer le mécanisme même de cette évolution par la lutte entre l'hérédité et la tendance à la variation, mais ces mots expriment simplement des rapprochements analogues à ceux qu'on fait lorsqu'on compare la marche d'un tramway électrique au fonctionnement d'une machine Gramme; aussi en les creusant certains ont pu les trouver vides de sens et dire qu'ils escamotaient l'explication sans la donner.

Certes la théorie de l'hérédité ne satisfait pas l'esprit aussi bien que celle de l'attraction universelle par exemple; l'une et l'autre ne font cependant que rassembler des phénomènes observés; mais celle-ci est beaucoup plus générale que celle-là.

Il arrive encore que, dans ces sciences, l'on trouve plusieurs hypothèses en conflit lorsque aucune n'englobe avec certitude un nombre suffisamment grand de faits, ainsi le lamarckisme et le darwinisme ne peuvent ni l'un ni l'autre, s'imposer à l'unanimité des biologistes et tandis que le premier système semble plus clair à ceux dont l'esprit de continuité s'explique, c'est-à-dire voit plus aisément une lente transformation des êtres vivants, le dernier plaît plutôt à ceux dont l'esprit classificateur a été malgré tout

surtout frappé par leur fixité actuelle et qui ne pouvant plus guère être scientifiquement créationnistes, cette théorie étant vraiment trop compliquée, se rallient plus aisément à l'idée des transformations brusques.

Les causes finales interviennent souvent encore en biologie, et ceci prouve simplement que si l'on déroule ainsi les faits depuis les conséquents jusqu'aux antécédents, c'est qu'on les connaît encore trop mal pour pouvoir le faire en sens inverse, c'est-à-dire pour les expliquer dans la forme la plus satisfaisante pour l'esprit.

En physiologie il y a même des théories en gestation et le savant qui arriverait par exemple à réunir en une heureuse formule tous les faits de phagocytose, d'immunité, de vaccination, de fabrication de toxines et d'antitoxines, de production des hormones, et ceux d'anaphylaxie en apparence contradictoires avec certains des précédents, nous ferait certainement comprendre quelque chose de plus à la physiologie, en nous permettant de percevoir ensemble tous ces fragments qui nous donnent bien l'impression d'être les parties disloquées d'un tout unique.

Là encore ces mots ne sont pas de simples étiquettes destinées à cacher notre ignorance; ils expriment ce que l'on a vu de commun dans diverses observations et par conséquent nous les font comprendre; mais nous sentons le besoin d'un groupement plus vaste, d'une théorie humorale qui, réunissant tout cela, nous semblerait bien plus claire.

Dans les sciences physico-chimiques les théories semblent aller plus au fond des choses, ce qui est exact, en ce que découvrant des analogies beaucoup plus lointaines, elles permettent de concevoir à la fois un bien plus grand nombre de faits.

Les théories énergétiques, par exemple, ne nient point les différences qui séparent, quant à nos perceptions, l'électricité, la chaleur ou le mouvement, mais elles nous donnent la possibilité d'avoir à la fois présents à l'esprit ces divers phénomènes liés entre eux, au lieu de ne pouvoir les concevoir que fragmentairement comme nous y sommes encore forcés dans d'autres cas, en biologie par exemple ainsi que nous l'avons vu.

Dans ce besoin d'unification, des théories claires parce que générales, cessent de l'être si d'autres du même genre se groupant, elles restent isolées.

Ainsi la théorie de l'attraction universelle prise longtemps pour type de la loi physique achevée, de l'explication parfaite, reste la seule de toutes les actions à distance que l'on n'ait pu remplacer par un transport d'ondes. En ce sens elle devient incompréhensible pour le physicien parce qu'elle reste isolée, mais elle restera aussi claire pour le jeune élève de lycée dont les connaissances moins générales ne motiveront pas de sa part des questions relatives à l'étrangeté de cette action à distance qu'il voit au contraire dans plusieurs autres cas.

Restent les mathématiques, ici il ne semble point qu'il y ait à grouper des faits expérimentaux, mais seulement des propositions logiques déduites à partir de définitions arbitraires et abstraites.

Mais cette logique n'est si sûre et si ferme que parce qu'elle se trouve à tout moment confirmée par l'expérience. S'il est douteux qu'en mathématiques pures un désaccord puisse se produire entre nos déductions et l'expérience, cela est tout au moins concevable en Mécanique ou en Physique mathématique. Ne serions-nous pas alors, l'expérience dûment vérifiée, tentés de douter de nos raisonnements d'autant plus que la logique mathématique n'eut pas toujours au cours des siècles la même notion de l'évidence. Celle-ci résulte souvent d'un fait expérimental tellement simple qu'il nous semble sortir de notre logique et non de nos sens.

La discussion serrée des fondements des mathématiques permet de les dégager peu à peu; tel cet axiome que M. Hilbert montre que nous admettons entre une vingtaine d'autres : « Si trois points sont en ligne droite il y en a un et un seul entre les deux autres. »

Sur des bases de ce genre les mathématiques expliquent c'est-à-dire déroulent les phénomènes du nombre et de l'espace, et c'est le contraste entre le petit nombre et la simplicité des points de départ et la grandeur de l'édifice qui leur donne cette valeur si hautement logique.

Cependant il y a aussi, dira-t-on, des mathématiques qui se déroulent en dehors de toute base expérimentale, ainsi les géométries non euclidiennes ou telle autre qui abandonne un de ces postulats fondamentaux dont nous parlions. Ce sont, dit J. Tannery[1], « des fenêtres ouvertes sur d'étranges géométries dont le mathé-

1. *Science et Philosophie*, p. 218.

maticien capable de se mettre à cette fenêtre sans que la tête lui tourne voit se dérouler les fabuleuses conséquences ».

Mais pour faire ces déductions on continue d'employer la même logique, c'est-à-dire à accepter tous les autres postulats expérimentaux. Un seul point diffère, c'est qu'il y a à la base une hypothèse différente et non vérifiée. Mais pourrait-on percer dans l'édifice autant de fenêtres qu'on le voudrait, laisser tomber non plus un, mais plusieurs axiomes, et à supposer que l'on pût encore raisonner dans ces conditions malaisées, serait-il possible d'abandonner tout postulat expérimental, c'est-à-dire en somme de détruire les murs de l'édifice sans qu'il s'écroulât ?

Je doute fort que le logicien le plus subtil puisse s'en tenir au seul principe d'identité et que sur ce vide on puisse construire autre chose que du néant. Dans les mathématiques les plus abstraites par conséquent, comprendre n'est donc encore que grouper ; seule, l'étendue du groupement varie.

Mais les différentes sciences ne cherchent d'ailleurs point seulement des explications dans leurs domaines respectifs, mais encore en dehors, dans les sciences plus avancées, plus abstraites et plus générales qu'elles-mêmes. On arrive ainsi à dérouler plus de faits et de plus loin, à en percevoir ensemble un plus grand nombre, c'est-à-dire à expliquer mieux et à comprendre davantage.

Il est donc naturel de considérer comme progrès scientifique l'élaboration d'une théorie mathématique d'un phénomène physique ou la constatation d'analogies entre les faits de la biologie et ceux de la physico-chimie, puisque nous avons vu que nous estimions à juste titre comprendre lorsqu'on nous montre dans un phénomène compliqué une ressemblance avec un phénomène plus simple.

C'est en ce sens que l'on a pu dire que la Science tendait vers un idéal de formules mathématiques dont le petit nombre nous permettrait de concevoir et d'évoquer d'un seul coup toute réalité, c'est-à-dire de tout comprendre.

Mais il résulte évidemment de tout cela que la plupart des théories scientifiques sont provisoires ; elles le sont parce qu'elles expriment des groupements de faits basés sur des analogies qui peuvent provenir d'observations incomplètes ; parce qu'elles doivent en outre prévoir, c'est-à-dire faire rentrer dans leurs cadres des phénomènes non encore révolus, et qu'il suffit d'un seul qui soit

exactement observé et non d'accord avec la théorie pour que l'on soit obligé d'abandonner celle-ci. Prévoir nécessite évidemment qu'il puisse y avoir répétition des mêmes phénomènes, mais si nous n'avions jamais constaté de telles répétitions, nous n'eussions jamais eu l'idée de rechercher dans la nature des lois; si d'ailleurs les sciences sociologiques et biologiques sont moins parfaites que les autres c'est que les phénomènes irréversibles y occupent une plus large place, et que parmi les conditions antécédentes des phénomènes, il en est de plus nombreuses dont le retour identique est impossible, ce qui les modifie, les rend difficile à comparer, donc à grouper, c'est-à-dire à comprendre.

En outre les théories particulières tendent à se fusionner dans des théories plus générales ce qui ne va pas sans heurts et certains de ces pavillons isolés où s'est reposé notre esprit, ne rentrent pas toujours dans le cadre architectural du grand bâtiment qui s'échafaude plus tard; certaines parties doivent être démolies et reconstruites pour s'harmoniser avec l'ensemble.

Les théories vieillies doivent être abandonnées, elles ne sont pas fausses à vrai dire, et ont été souvent utiles, elles ont permis un premier groupement. Si l'on doit quitter la hutte primitive pour une plus vaste demeure bâtie par le progrès de la pensée humaine, elle n'en fut pas moins un abri. Certes il peut arriver parfois que la chaumière enclose gêne un moment l'achèvement du palais, et c'est en cela seulement qu'une hypothèse surannée peut être fausse ou nuisible, c'est lorsqu'elle retarde sans profit une œuvre de synthèse plus puissante.

L'architecture de cet édifice doit être simple, c'est ainsi seulement que nous pouvons concevoir les théories générales, non point parce qu'elles s'accordent mieux ainsi avec la réalité, car au contraire, « si simples que soient les systèmes, ils ne seront jamais aussi simples que la réalité est compliquée » (Tannery, *Pensées*, C, 103) mais parce que c'est de cette seule façon qu'elles peuvent nous rendre le service de nous faire comprendre, d'un seul coup, beaucoup de phénomènes; c'est à notre esprit qu'elles doivent s'adapter. Certes, elles seront parfois amenées ainsi à négliger des détails importants, surtout dans les Sciences concrètes, mais on peut espérer qu'elles concordent du moins avec les grandes lignes de l'édifice de faits qu'elles veulent nous représenter; tandis qu'il

n'y a aucune raison pour qu'un système complexe le soit de la même façon que la réalité.

Le caractère des explications scientifiques est donc d'être provisoires, abstraites, et à un stade différent dans les diverses sciences; elles laissent toujours le champ libre à la recherche d'une synthèse plus générale; telles quelles, elles peuvent cependant satisfaire un esprit scientifique qui les tient pour ce qu'elles valent, et sait qu'elles sont à la mesure de sa faculté de comprendre. Il s'en contente, comme l'enfant des explications appropriées à son âge, mais il a aussi l'espoir qu'on pourra en proposer plus tard de plus vastes, et que ces grandes théories où viennent se classer peu à peu toutes nos connaissances expérimentales seront de plus en plus rarement revisées.

Mais l'on conçoit aussi que d'autres éprouvent une certaine déception et réclament du coup une explication totale, c'est-à-dire un système métaphysique qui, englobant en dehors de toute expérience tout l'univers sensible, le fait comprendre en bloc. Ces théories, échappant au contact direct avec l'expérience, sont évidemment en dehors du domaine de la Science; elles ne se justifient pas de la même façon que celle-ci, mais par le simple désir de cette conception totale que la Science ne peut fournir.

Une autre grave objection a été faite à la valeur d'explication de la Science.

Son travail de généralisation est aussi, dit-on, un effort d'abstraction; en voulant voir les points de ressemblance, on néglige tout le reste et les systèmes finissent par nous cacher la variété de la réalité sous l'apparence de similitudes qui ne sont guère que dans notre esprit. Dans cette voie il est logique d'aboutir à penser que la Science ne peut vraiment nous faire comprendre la réalité puisqu'au fur et à mesure qu'elle cherche à l'enfermer dans des théories plus vastes, elle la dépouille de ses qualités, de sa richesse de complexité pour ne plus englober qu'un schéma de plus en plus vide, une abstraction de plus en plus simplifiée et pour finir par ne saisir qu'un fantôme, un reflet qui s'évanouit peu à peu.

De même qu'on a dénoncé la faillite de la Science parce qu'elle ne donne pas cette explication totale qui est du domaine métaphysique et non du sien, de même ces objections sont aussi le résultat d'une méconnaissance de sa véritable nature et qu'ici

encore on lui demande des satisfactions qui ne sont point celles qu'elle peut donner mais qui ont peut-être été parfois imprudemment promises en son nom.

Elle se contente de dérouler des phénomènes et sa seule prétention de nous faire comprendre consiste à nous faire concevoir ensemble beaucoup de faits en nous permettant de les rapprocher dans notre esprit, mais sans nous forcer à les confondre.

Elle ne nous fait peut-être voir qu'un schéma, un squelette, mais si un squelette n'est pas un corps il n'en évoque pas moins la forme, de même que le schéma se substitue parfois utilement à la chose réelle pour nous permettre de la mieux saisir.

Elle n'a donc jamais tenté cette emprise totale du réel qu'on lui reproche de n'avoir point réussie, elle ne cherche qu'à nous en donner une image simplifiée, donc déformée, puisque, de toute façon, ce réel est inconcevable pour nous dans toute sa complexité hors de proportion avec notre esprit.

L'effort de la Science, c'est justement celui de la pensée humaine pour ramener à sa mesure cette réalité extérieure trop vaste; mais en déroulant, c'est-à-dire en expliquant en de vastes théories le plus de phénomènes qu'elle peut, elle ne nous force pas à cesser de les percevoir comme distincts; mais elle tâche à nous les faire comprendre, concevoir ensemble, quoique distincts.

S'il est d'autres moyens de pénétrer la réalité ils seront toujours à la mesure de nous-mêmes, car quel est celui de nos actes intellectuels par lequel nous puissions nous surpasser? Quel est le vase dont le contenu soit supérieur au contenant? Plus riches en perceptions, elles engloberont moins de faits, et de toutes façons nous ne pouvons atteindre qu'à une connaissance, soit fragmentaire, soit déformée de cette réalité que nous cherchons à pénétrer.

La Science se trouve être cependant, parmi ces moyens, le plus direct parce qu'il s'appuie sur des expériences, c'est-à-dire sur nos perceptions, et le plus compréhensif puisqu'il tend justement à réunir en une seule conception le plus possible d'aspects divers.

En outre, si dans cet effort pour englober la réalité qui lui échappe, pour la rendre commensurable à lui-même, l'esprit humain la réduit et la déforme; lui-même se dilate, s'élargit et tend à y devenir de plus en plus adéquat. Ce n'est donc pas un travail stérile, et quel que soit le provisoire des conquêtes de la

science, leur résultat le plus glorieux est de tendre à élargir la puissance de conception totale de l'intelligence humaine.

Il valait donc la peine de peser le sens de ces deux mots : « Expliquer et Comprendre » puisque c'est l'analyse du phénomène psychologique qu'ils expriment qui nous permet de préciser le rapport que la Science établit entre la réalité qu'elle observe et notre esprit qui l'a édifiée à sa mesure pour réunir les données éparses provenant de nos sensations en groupes ordonnés; et que nous avons été amenés ainsi à mieux voir quelle peut être la valeur et la place de la Science dans l'édifice de la connaissance.

C'est, en outre, une des questions les plus importantes que puissent se poser ceux qui sont chargés d'enseigner la Science à quelque degré que ce soit et dont la tâche est justement d'expliquer et de faire comprendre, et de contribuer non seulement à la culture scientifique mais encore à la culture philosophique de leurs auditeurs.

Pour cela ils doivent d'abord adapter leur enseignement au développement intellectuel de ceux-ci qu'une explication trop savante ou trop puérile peut également rebuter; mais en satisfaisant leur besoin actuel de comprendre ils doivent essayer d'éveiller le besoin d'une explication plus poussée, les élevant ainsi peu à peu sans secousse jusqu'aux théories scientifiques dont la vraie signification alors clairement perçue leur permettra de concevoir la Science à la place qu'elle doit occuper, et celle-ci n'encourra plus alors dans les esprits le reproche de n'avoir pas atteint un but qui ne fut jamais en vérité le sien.

René Paucot.

Analyses et Comptes rendus.

I. — Philosophie générale.

Dr Gustave Le Bon. — La vie des vérités. Paris, 1914, Ernest Flammarion, éditeur. 1 vol. in-12, 277 p.

Le nouveau volume, ajouté par le même auteur à tant d'autres que des traductions ont répandus dans le monde entier, est peut-être de tous le plus curieux et le plus suggestif. On serait tenté d'y voir le résumé des souvenirs du voyageur et la conclusion des réflexions du savant à qui ses travaux et ses relations avec les plus grands esprits de ce temps[1] ont donné une réputation universelle. Aucun de ses ouvrages n'est cependant plus propre à montrer le véritable objet et les limites de la *Philosophie scientifique*. Il n'en a pas moins le dessein de s'adresser à la jeunesse et de la guider dans la voie du progrès.

Prenant, en effet, à son compte, en la modifiant un peu, une formule bien connue, à savoir que « la vie des morts est plus durable que celle des vivants », le Dr Gustave Le Bon recommande aux nouvelles générations de ne pas renier le passé, de ne pas chercher non plus à y retourner. Leur tâche est de se préparer à former une élite capable de diriger, au lieu de les suivre, les multitudes, et sans le secours de laquelle les peuples sont condamnés à la décadence. Il leur faut, pour cela, comprendre « qu'aucune civilisation ne peut durer sans armature mentale et, par conséquent, sans certaines règles universellement respectées ». Mais où trouveront-elles cette armature et ces règles? Quelle est la thèse que l'auteur développe et soutient dans le livre où il leur donne ces sages conseils? Celle qu'il résume en ces mots : « Les vérités humaines évoluent comme tous les phénomènes de la nature. » Nous parcourons avec lui, l'un après l'autre, le cycle des certitudes[2] mystiques qui nous font assister à la déroute des

1. C'est à la demande du Dr G. Le Bon que son ami H. Poincaré écrivit jadis son livre célèbre : *La Science et l'Hypothèse* (p. 17).

2. Il y aurait un peu de pédanterie à reprendre l'auteur sur l'emploi qu'il fait, indifféremment, des mots *vérités* et *certitudes*. En tant qu'elles sont objectives, les vérités devraient échapper à l'évolution, et si, comme il le dit et le répète, « les peuples se passent facilement de vérités, ils ne pourraient vivre sans certitudes », c'est qu'ils prennent leurs certitudes pour des vérités. Je crois que le titre : *la vie des certitudes*, aurait été plus exact.

dieux, le cycle des certitudes affectives et collectives où la morale qui serait leur œuvre, perd chaque jour un peu plus de son autorité, enfin, celui des certitudes intellectuelles qui s'efforcent de constituer les philosophies et la science, nous dirions plutôt la philosophie et les sciences. Partout, nous ne découvrons que des changements. « La marche du monde est comparable, suivant la belle image de la philosophie antique, à l'écoulement d'un fleuve. » Pour employer l'expression moderne dont on connaît la fortune, l'évolution se manifeste de toutes parts; mais elle est aussi bien destructive que créatrice : évolution et progrès, en d'autres termes, ne sont pas nécessairement synonymes. Comment donc les générations nouvelles pourront-elles s'orienter dans la vie? S'il n'y a qu'une vérité immuable, celle qui est énoncée dans la dernière phrase de ce volume, et que voici, sous sa forme un peu solennelle : « Dominatrices des choses, souveraines de l'histoire, les certitudes qui mènent les hommes ont une vie souvent très brève, parfois très longue, mais jamais éternelle », à défaut de règle précise, laissons-nous aller à l'aventure et courons la chance de passer du mieux au pire, ou inversement, au petit bonheur!

Or, il semble bien, à lire ces pages troublantes, que telle est notre destinée. Ni religion, ni morale, dès qu'elles sont constituées par des certitudes mystiques ou affectives, personnelles d'abord et collectives ensuite, ne peuvent aspirer à l'éternité. Elles ont toute la mobilité de nos sentiments et de nos impressions. Le cycle des certitudes intellectuelles est-il moins éphémère? Qu'il s'agisse de la philosophie ou des sciences, nous ne trouvons, d'une part, que les constructions de « métaphysiciens stériles » qui s'écroulent les unes sur les autres, et, d'autre part, les hypothèses des savants. Ils se reposent parfois, en effet, de leurs patientes études en bâtissant « des synthèses avec les petits matériaux accumulés par des milliers de chercheurs », synthèses toutes provisoires, qui n'ont pas la prétention d'expliquer quoi que ce soit, qui sont comme un coup d'œil donné à l'horizon toujours changeant à mesure que l'on se déplace.

Le Dr Gustave Le Bon a mis tous ses soins et tout son talent de vulgarisateur à développer cette doctrine, où ne se rencontre rien de fixe. Il ne voit partout que des hypothèses provisoires. Les mathématiques elles-mêmes n'ont pas d'autres fondements. Mais ces hypothèses sont indispensables jusqu'au jour où d'autres les remplacent et la vie humaine en dépend. Leur rôle est le même dans tous les cycles. Nous allons en faire une rapide revue.

Personne, plus que notre savant auteur, n'est convaincu de l'importance des religions dans l'histoire de l'humanité. Il s'étonne qu'on ait tardé si longtemps à les étudier et il indique les meilleurs moyens, selon lui, de les bien connaître. Ce ne sont pas seulement les textes sacrés qu'il faut réunir et interpréter, mais encore, et de préférence, toutes les manifestations extérieures du sentiment religieux que nous

devons étudier, rites et monuments. Il critique, en passant, nos sociologues qui prennent pour l'origine des cultes primitifs ce qui en est déjà l'effet. Toutes les religions ont pour point de départ le sentiment et la crainte du mystère. Il analyse ces émotions, où il ne croit pas que la raison intervienne, sauf à dire, un peu plus loin, que le principe de causalité a beaucoup contribué à l'enfantement des dieux. Il avait d'ailleurs, dans l'Introduction, reconnu que les certitudes sont souvent « des agrégats d'éléments hétérogènes ». Pourquoi l'oublier ici? Quelle que soit, d'ailleurs, la diversité des croyances, depuis les plus anciennes jusqu'au temps où nous vivons, elles ont par les rites de frappantes analogies. « Entré par hasard, lisons-nous, dans un vieux temple jaïnique du fond de l'Inde, je crus d'abord assister à une messe catholique. » Ces analogies extérieures dans l'expression du sentiment religieux que n'ont-elles conduit le Dr Gustave Le Bon à en pénétrer, comme il l'aurait fallu, le sens intime! Après avoir montré quels sont, à son gré, les divers fondements des croyances religieuses et les transformations qu'elles subissent en devenant collectives, il aborde l'étude des formes diverses du paganisme, des dieux du monde antique, pour en venir aux grandes religions synthétiques et au christianisme, en particulier. On pourrait le croire moins indulgent pour les systèmes récents que pour les fables primitives qui ont fourni, comme autant d'hypothèses naïves, une explication des mystères et donné à des essais de législation une autorité indiscutable. L'examen qu'il fait subir au christianisme est-il aussi original et surtout aussi impartial qu'on le voudrait? On y retrouve beaucoup d'affirmations, déjà souvent reproduites, et qu'il répète en des termes, quelquefois d'une franchise un peu brutale. Il nous apprendrait donc, si nous ne l'avions déjà entendu dire, que jamais le Christ ne se considéra comme une divinité, ni même comme le fondateur d'une nouvelle religion. En dépit « des travaux les plus récents », le grand ouvrage du R. P. Lagrange sur l'Évangile de saint Marc n'a pas été, que je sache, trop mal accueilli. Notre auteur reconnaît, à deux reprises, que les papes n'ont pas eu tort de proclamer que « le propre de la vraie foi est d'accepter les dogmes sans discussion » (p. 33 et p. 96); mais il parle, sans ménagement, de « l'absurdité des dogmes ». Le Jansénisme, qui a compté et qui compte encore des fidèles d'une certaine notoriété, n'est que « divagations et insanité ». La casuistique, dont il est si facile de s'égayer, passe encore pour le produit d'une rare délicatesse de conscience et d'un goût, trop peu répandu, pour l'analyse morale. Est-elle donc le privilège de « quelques vieilles dévotes? « Quant à l'éternelle question de la vie future, M. Mæterlinck en est-il, quel que soit son génie, le seul arbitre autorisé? Enfin, trouvons-nous ici, comme nous l'aurions souhaité, la tolérance qui, au dire de l'auteur, doit résulter de la compréhension « des lois d'évolution de l'esprit »? C'est naturellement une conséquence de sa thèse

que le catholicisme doit avec le temps se désagréger. Il en voit déjà des symptômes, et il en conclut que de nouvelles religions sont à la veille de naître. Le spiritisme n'a cependant pas ses faveurs, pas plus que le nihilisme et le socialisme, croyances politiques à forme religieuse, mais funestes aux peuples qui les adoptent. La christian-science et le mormonisme ne sont pas sans mérites à ses yeux. Quant aux sciences, elles ne peuvent servir de fondement à une religion, et c'est très vrai, mais pour d'autres raisons qu'on ne croit.

Ce cycle a presque autant d'importance, à lui seul, que les deux autres, et l'étude qui lui est consacrée est aussi du plus haut intérêt. Par mille détails que j'ai été contraint de négliger, à mon grand regret, elle témoigne d'une connaissance approfondie du cœur humain, et d'une très sérieuse érudition; mais elle est insuffisante à se placer au point de vue de l'auteur, car elle laisse voir clairement que la question religieuse ne relève pas uniquement de la *Philosophie scientifique*. On le comprendra peut-être mieux tout à l'heure.

Le reste du volume, consacré à la morale, à la philosophie, aux sciences, est plus facile à résumer après ce qui précède. Il vaut surtout par les allusions aux temps présents, aux opinions si diverses que le Dr Gustave Le Bon a recueillies autour de lui. La morale fournit la matière d'un livre distinct. Elle aurait pu jadis être rattachée partie à la religion, partie à la philosophie. Mais il s'est produit ce fait singulier, et bien connu, que plus on s'est préoccupé, presque à tous les degrés, de définir et d'enseigner nos devoirs, plus on s'est trouvé embarrassé pour en déterminer le fondement, pour en justifier le caractère obligatoire. Notre auteur défend, sur cette grave question, l'avis que la morale est purement affaire de sentiment individuel ou collectif, sans que la raison ait besoin d'intervenir. En d'autres termes, suivant l'illustre H. Poincaré, « il ne saurait exister de morale scientifique : la science reste impuissante à déterminer les règles de la conduite des hommes ». Et cela est parfaitement vrai si l'on entend par morale rationnelle, une morale qui dépendrait de la *Philosophie scientifique*. Le Dr Gustave Le Bon ne s'inquiète pas de savoir s'il y a une autre manière de concevoir une morale rationnelle. Pour lui, la morale dépend uniquement du sentiment, et il en conclut que l'honneur suffit pour créer une morale et fonder nos devoirs. Il regrette en même temps l'utilitarisme avec lequel il confond la morale chrétienne, comme si le souci de son salut pouvait être honnêtement assimilé à une spéculation proprement dite. Et sur ce point, on a quelque surprise de voir M. Faguet, malgré sa perspicacité habituelle, abonder dans ce sens. Il répondrait peut-être que la plupart des catholiques entendent ainsi le *mérite*. — C'est possible! — Encore est-ce une spéculation sur les valeurs d'outre-tombe, et c'est tout autre chose.

La revue des doctrines philosophiques, dans le troisième livre, est

la partie la moins remarquable de ce volume. L'auteur ne pouvait sans doute lui donner plus de développements ; mais il semble n'avoir distingué aucune liaison ni, d'une manière générale, aucun progrès dans la suite de ces systèmes. La philosophie, si je ne me trompe, répond en nous au besoin de découvrir le mot de l'énigme que notre nature, en tant qu'être connaissant, nous propose. Les philosophes, dirait-on, se transmettent comme un instrument d'optique avec lequel on doit un jour finir par voir le moi et les choses, tel qu'il est, telles qu'elles sont. Mais il faut le mettre au point. On s'en est rapproché, et plus souvent éloigné, à des degrés différents. Jusqu'à présent, les rationalistes n'avaient pas pu, et l'auteur l'a bien compris, dire en quoi consiste l'intelligence, le fait de connaître, quelle en est la loi ou la norme. Et cependant ils avaient peu à peu reconnu que les choses se réduisent à nos perceptions. C'était un grand pas. Le Dr Gustave Le Bon admet et proclame lui-même, avec H. Poincaré, cette vérité. C'est pourquoi, peut-être, malgré l'attrait que les théories si originales de M. Bergson exercent sur tant d'esprits, il ne s'est pas laissé convaincre. La correspondance entre eux, dont nous trouvons ici quelques extraits, est d'un rare intérêt. Comme il se plaignait de l'obscurité pour lui de cette nouvelle doctrine, M. Bergson lui répondait : « Une idée philosophique qui est comprise du premier coup est une idée qui existait déjà dans les esprits ou qui a été obtenue par un assemblage d'idées déjà existantes... Mais une fois qu'on est bien entré dans cette idée nouvelle, ce sont les anciennes idées qui apparaissent comme obscures, parce qu'elles conduisaient à une foule de difficultés que la nouvelle (si elle est vraie) est capable de résoudre. » Il me semble tout naturel d'appliquer à mon profit cette remarque, je veux dire au profit de la doctrine de Spir qui me paraît avoir, le premier, mis au point l'instrument d'optique dont je viens de parler par métaphore. C'est lui, en effet, qui, en découvrant dans le Principe d'Identité, en tant que seul Principe *a priori* et seul doué d'une valeur objective, la Norme de la pensée, a pu, le premier aussi, grâce à cette Loi qui régit tout être percevant et sur laquelle, seuls, nous sommes capables de réfléchir, expliquer la connaissance des choses, l'apparence de ce monde de phénomènes dont nous faisons partie, et prouver l'existence de la substance unique, ou de Dieu. De là, aussi, la distinction radicale de la philosophie, constituée désormais comme la science la plus positive de toutes, et les sciences de la nature, dont Berthelot avait raison de dire : « Notre puissance va plus loin que notre connaissance. » Leur domaine est si différent de celui de la philosophie, de la morale et de la religion, qu'il ne peut y avoir entre elles aucun conflit. — Et l'humanité est justifiée d'avoir cru de tout temps, comme par inspiration, à des Vérités éternelles.

A. Penjon.

L'*Année Philosophique* (vingt-troisième année, 1912) publiée sous la direction de F. PILLON, 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine* (Librairie Félix Alcan).

Ce volume contient, outre la bibliographie philosophique de l'année 1912, cinq mémoires dont nous allons donner l'analyse.

1° *La Doctrine spinoziste des attributs de Dieu*, par VICTOR DELBOS. — L'auteur montre d'abord que Spinoza a défini par les mêmes termes l'attribut et la substance, qu'entre eux il y a une simple distinction de raison. Des attributs infinis (parce qu'ils ne comportent pas de limite, et parce qu'ils sont au delà de tout nombre) nous ne connaissons que l'Étendue et la Pensée. Bien qu'il rapporte à Dieu les deux sortes de substances de Descartes, Spinoza n'a pas identifié Dieu avec l'existence corporelle sensible, car l'Étendue n'est divisible qu'au regard de l'imagination. Comme l'âme ne peut connaître que ce qu'enveloppe l'idée du corps, Spinoza n'arrive-t-il pas à reconnaître que tous les modes de la Pensée sont égaux à tous les modes de tous les autres attributs pris ensemble; et n'est-ce pas affirmer la prééminence de la Pensée sur tous les autres attributs possibles? L'idéalisme ne serait-il pas la conclusion logique du Spinozisme, comme l'a soutenu F. Pollock? Cette prééminence n'autorise pas l'interprétation idéaliste, car le réel s'exprime dans la Pensée, sans cesser de se poser en lui-même, hors de la Pensée, et en étant lui-même souverainement intelligible. Cela, c'est du rationalisme.

D'autre part, si Eduard Erdmann a pensé que les attributs n'étaient que des attributions opérées par l'entendement en rapport avec ses façons de percevoir, M. Delbos, fixant, par les textes, le sens du mot *ens absolute indeterminatum*, *être absolument infini*, et indiquant que les attributs ne sont négations qu'en tant que chacun n'enferme pas en soi les essences des autres attributs, montre qu'une interprétation subjectiviste est impossible.

Enfin, Kuno Fischer a négligé la signification essentielle des attributs, quand il fait d'eux des puissances par lesquelles se manifeste la causalité de la substance divine.

Donc, les attributs sont Dieu; et, comme pour les théologiens juifs, arabes, ou chrétiens, dans chaque attribut infini, nous percevons l'infinité absolue de la substance. On peut dire qu'en Spinoza se concilient les deux théories théologiques dont l'une, avec Maïnonide, refusait toute détermination de la divinité, dont l'autre, avec Chasdaï Creskas, soutenait que les attributs positifs ne portent pas atteinte à sa perfection infinie.

2° *Le Nouveau Temps*, par G. LECHALAS. — Dans cet article, M. Lechalas expose la conception nouvelle et paradoxale du temps qui a été développée par M. Langevin dans sa conférence du 10 avril 1911, au Congrès de philosophie de Bologne.

3° *Religion et Laïcité*, par Lionel DAURIAC. — M. Dauriac constate

que, à notre époque le problème relatif à Dieu n'a pas perdu de son intérêt, et que l'on ne peut pas parler d'idées mortes; on peut donc chercher ce qu'une idée ajoute à notre capital intellectuel et à notre capital moral. N'est-il pas arrivé que l'essentiel d'un fait n'est pas dans sa valeur objective, mais dans l'énergie d'une foi? Une foi, par cela seul qu'elle est religieuse, est un instrument d'ordre et de progrès social. — Il faut distinguer entre les religions et la religion. On peut être religieux, sans pratiquer une religion déterminée, tels Spinoza et Rousseau. Mais, quand on offense la conscience « catholique » elle proteste au nom de la conscience « religieuse »; et peut-être en a-t-elle le droit.

Nous l'avons vu, à notre époque; on a soutenu que l'esprit laïque était ennemi de la croyance, et que la véritable neutralité commencera le jour où l'instituteur ne parlera plus de Dieu; et, parce qu'on pensait que la morale ne pouvait reposer que sur l'idée d'un Dieu, on a essayé d'éliminer le devoir. Mais une éducation ne saurait consister en négations ou en réticences; aussi, sans s'en apercevoir, est-ce l'irréligion qu'on prêche; d'où, réclamations et conflits, et aussi ralentissement de zèle chez les défenseurs de la laïcité.

Mais l'esprit de laïcité intransigeante rencontre d'autres obstacles dans le double mouvement de la pensée contemporaine, orientée vers les problèmes sociologiques, et vers les solutions pragmatistes. Et précisément, le pragmatisme a mis en lumière cette vérité que toute idée est une force. On admet la valeur éducative d'une idée considérée comme distincte de sa valeur philosophique; aussi, l'idée de Dieu, quoique bannie de la science, est-elle une des idées directrices de la vie. Kant avait compris cette attitude; il a pensé que certaines idées ne vivaient que par l'action. Il n'y a donc pas incompatibilité entre les notions de religion et de laïcité; il n'y a d'opposition qu'entre l'esprit laïque et l'esprit clérical, celui-ci étant un esprit d'autorité temporelle.

4° *La quatrième antinomie de Kant et l'idée du premier commencement*, par F. Pillon. — Par les termes dans lesquels elles sont formulées, il semblerait que les deux propositions de la quatrième antinomie nous ramènent à la thèse finitiste et à la thèse infinitiste de la première antinomie, en les obscurcissant; mais Kant a entendu les distinguer. On ne peut pas identifier l'idée de la cause première et celle de l'inconditionné; la série des phénomènes pouvait être infinie, donc sans cause première, et cependant être conditionnée en toutes ses parties par l'inconditionné. Mais alors, ne retirait-il pas à cette dernière idée toute sa valeur?

Il y a équivoque quand on emploie *nécessaire* comme synonyme d'*inconditionné*, et *contingent* comme synonyme de *conditionné*. En commentant une page importante de Schopenhauer, M. Pillon vient à montrer que le nom qui conviendrait à l'être premier, conditionné

par rien, c'est le nom de *contingent*, et non celui de *nécessaire*.

Renouvier pose le dilemme : ou un premier commencement sans cause, — ou contradiction inhérente à l'infini numérique actuel; et il met le hasard à l'origine des choses: est-on obligé de l'admettre pour échapper à l'infinitisme? La solution qu'avaient donnée de la difficulté le théologien Gerdil et le mathématicien Cauchy ne satisfaisait ni Renouvier ni Lequier.

Dieu, immuable avant la création, est devenu successif en créant. Alors a commencé la suite des temps. Cette conception se tire des réflexions de Lequier sur l'éternité divine. Le finitisme l'impose-t-il ou la permet-il à la pensée? La thèse du premier commencement a paru à Renouvier logiquement imposée par le principe du fini: M. Pillon l'a soutenue aussi, faute d'avoir suffisamment scruté la nature du continu de durée: on a assimilé les parties de la durée aux parties de l'espace. Et si nous ne pouvons pas concevoir qu'une conscience ait pu exister immuablement identique à elle-même, cela tient à ce que, dans notre conscience, tout est changement et succession: si le mode d'existence de cette conscience immuable est un mystère, nous pouvons admettre qu'elle a nécessairement existé avant la création. On sort ainsi du dilemme de Renouvier.

Nous ne sommes donc pas obligés d'adopter l'idée d'un premier commencement, si cette idée soulève des objections que l'on juge décisives. — Renouvier caractérise ce premier commencement en lui donnant le nom de *spontanéité première*: mais on ne peut pas s'en tenir là; c'est le nom de *hasard* qui lui convient. M. Pillon rejette cette idée.

Ce qui condamne l'idée du premier commencement, c'est qu'elle ne s'accorde pas avec la conception des postulats de la raison pratique. Contrairement à ce qu'il avait soutenu en 1867, M. Pillon pense que, pour la réalisation du souverain bien, il faut une personnalité infaillible, une conscience souveraine, une force du genre volonté; et, comme on peut concevoir cette volonté ou sous la forme panthéiste ou sous la forme théiste, c'est la première qu'a adoptée Renouvier qui ne s'est jamais débarrassé ni de l'esprit panthéiste, ni du réalisme spatial.

Comme conclusion, M. Pillon admet que la cause suprême est sans commencement, tandis que l'ordre qu'elle produit a dû commencer: cette cause est libre et indispensable au règne du Bien; c'est là l'unique postulat de la morale.

5° *L'idéalisme personnel d'Oxford. M. Hastings Rashdall : morale et théodicée*, par HENRI BOIS. — Les théories morales de M. Rashdall sont un compromis entre l'utilitarisme et le rationalisme moral; l'idée de moralité est a *priori*, bien distincte de toute émotion qui l'accompagne; et les jugements moraux ont une valeur objective. Mais M. Rashdall est parfois indécis sur le sens et la portée des idées de

bien, d'obligation, de devoir; il n'a pas de doctrine précise sur la matière et la forme de la loi morale.

Les principes moraux de M. Rashdall lui fournissent une nouvelle démonstration de l'existence de Dieu; c'est à la *matière* de la loi qu'est empruntée la démonstration; mais elle devrait être renforcée par une démonstration parallèle fondée sur la forme ou obligation.

Contrairement aux autres adeptes de l'idéalisme personnel, M. Rashdall rejette catégoriquement la liberté. La matière du devoir, il est vrai, n'exige pas immédiatement la liberté; mais la liberté n'est-elle pas liée à l'idée de devoir pour l'homme tel qu'il est constitué? D'ailleurs, en soutenant que son déterminisme ne compromet pas l'effort moral, et en instituant une discussion à ce sujet, M. Rashdall s'en prend à l'indéterminisme absolu qui ne se comprend pas, et il n'envisage pas la thèse véritable de la liberté.

Enfin, M. Rashdall expose la solution que le théisme déterministe donne au problème du mal. Il existe un Dieu bon; ce Dieu est limité, non pas par quelque chose en dehors de lui, mais par sa propre nature, parce que tout ce qui existe est fini. Sa bonté est illimitée, mais sa puissance est bornée; cette disproportion explique le mal; et une croyance en un tel Dieu doit paraître plus consolante que la croyance en un Dieu qui peut tout : nous pouvons collaborer avec lui.

Pour M. Bois, ce Dieu est psychologiquement, ontologiquement et moralement imparfait; et le problème du mal se résoudrait mieux dans l'hypothèse de la liberté, en admettant la liberté métaphysique et l'autonomie relative des êtres inférieurs à Dieu et à l'homme. L'eschatologie du théisme déterministe est incertaine et insuffisante.

En terminant son étude, M. Bois a situé la doctrine de M. Rashdall en face du criticisme français. Comme lui, elle est une synthèse de l'idéalisme empiriste de Berkeley avec le rationalisme de Kant. Mais elle est une réduction des affirmations morales, de la vie pensante au point de vue statique, comme au point de vue dynamique, puisqu'il ne met nulle part aucune parcelle de liberté vraie.

La bibliographie philosophique contient les comptes rendus de quatre-vingt-deux ouvrages parus en France, dans le cours de l'année 1912. Elle est due à M. F. Pillon et à M. L. Dauriac.

JULES DELVAILLE.

Le propriétaire-gérant : F. ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

Essai
sur l'interprétation sociologique des phénomènes conscients

(*Suite et fin*[1].)

III. — L'Extension de la Société.

Nous venons de voir que la vie religieuse exprime la cohésion sociale intérieure des groupes humains. En même temps cause et effet de la cohésion sociale intérieure, la vie religieuse, par la souffrance qu'elle inflige aux êtres humains zoologiques, dompte la nature animale, contredit et règle ses instincts et provoque, dans le milieu fermé de sa vie physiologique, une forme de vie nouvelle, la vie consciente, qui se dégage précisément de la compression des instincts, des douleurs infligées. Donc, à son tour, la conscience est effet et cause de la vie religieuse. Elle est effet des formes rudimentaires et brutales de la vie religieuse, mais elle est aussi cause des progrès de la religion. Le sacré, le divin, est la lumière de la conscience projetée sur les choses. Le sacré n'est tel que lorsqu'il devient conscient, et la conscience n'est ce qu'elle est que parce qu'elle se dégage des pratiques douloureuses censées de créer le sacré.

Mais, d'où dérivent les pratiques qui constituent la religion et déterminent le sacré? Peut-on trouver quelque chose de plus primordial? Cette explication de la conscience, par l'effet de la vie religieuse, n'est pas suffisante. Pour la compléter et pour l'approfondir, il faut aller plus loin encore.

Après avoir vu comment la religion maintient la société et empêche sa dispersion, il nous reste encore à voir comment la

1. Voir le début dans le numéro de septembre.

société tribale se constitue, et comment elle s'étend et s'organise en augmentant. La religion constitue plutôt l'élément statique de la société; il s'agit maintenant de voir comment la société y arrive et comment elle le dépasse. Le statique s'expliquera lui-même par le dynamique.

Généralement, la horde primitive est considérée comme le point de départ du groupe humain. La horde naturelle est la forme primordiale que l'homme zoologique partage avec toutes les autres races zoologiques. Au milieu de ce groupement social, il n'y a ni vie religieuse, ni conscience, ni activité pratique réfléchie; il n'y a rien de ce qui fait la spécificité de l'homme historique.

Qu'est-ce qui a pu déterminer l'homme à faire le saut brusque de l'animalité et de l'instinct à l'humanité et à la conscience, ce saut dont nous parle M. Bergson? Et, d'ailleurs, ce saut a-t-il été aussi brusque qu'on le pense?

Celui qui observe les *sociétés hordes* animales, et les compare avec les hordes et les tribus humaines, est frappé par une différence évidente entre ces deux genres de sociétés : les groupes humains terminent presque toujours leurs conflits par la conquête et l'asservissement du groupe adverse, tandis que les animaux ne finissent leurs combats qu'en tuant leur adversaire, dont ils font leur nourriture. L'animal, — le carnivore — est pour l'animal une proie possible, dont il se nourrira, tandis que l'homme, ainsi que les autres animaux, ou une partie d'entre eux, sont pour l'homme un esclave possible, par qui il se fera nourrir. C'est cette petite et légère différence initiale, entre l'homme et ses congénères zoologiques, qui a déterminé son ascension au-dessus de l'animalité. L'arrivisme de cet animal parvenu s'explique seulement par la transformation de la conquête de son semblable en esclavage. Par le fait du pur hasard qu'une horde humaine ait conquis une autre horde, pour la domestiquer et l'épargner ainsi, au lieu de la tuer et de la manger, l'homme s'est détaché de l'animalité. Tous ses progrès ultérieurs dérivent de là.

On serait tenté de penser que la domestication des autres animaux a pu précéder la domestication des groupes humains, et lui accorder, à elle, cette importance. Mais il n'en est rien. Car il est difficile d'établir l'antériorité de ce fait. Et depuis qu'on a découvert le fait de domestication d'animaux étrangers, même chez

des espèces autres que l'homme, chez les fourmis, par exemple, la domestication perd toute sa valeur explicative. La *conquête pour l'asservissement est donc le fait primordial d'une infinie richesse de conséquences.* Est-il le produit d'une intelligence quelconque ? Est-il le signe d'une supériorité psychique de l'homme sur les autres animaux et, ainsi, la conscience, l'intelligence et un certain progrès n'en seraient-ils que la cause, bien loin d'en être l'effet ? Il ne nous semble pas. La domestication des autres animaux nous semble comporter plus de conscience et d'intelligence, et pourtant des animaux inférieurs la pratiquent comme l'homme, sans qu'il en résulte leur progrès. D'autre part, la preuve que la conquête pour asservissement est bien loin d'être l'effet d'un progrès psychique et intellectuel, c'est que *l'anthropophagie* est souvent pratiquée par des tribus humaines, qui pourtant ne manquent pas d'une certaine supériorité psychique.

Quoi qu'il en soit, il est évident que, par la conquête et l'asservissement, la horde humaine, constituée en tribu, quitte le terrain de la pure animalité et rentre dans le domaine de l'histoire. Ce fait est le chaînon qui relie le monde moral au monde zoologique, le nœud ombilical qui rattache le monde de la conscience au reste de la nature; et il est comparable à l'apparition de la première cellule vivante dans le monde physico-chimique. A partir de ce moment, le psycho-social est donné, la horde zoologique se transforme en société, dont l'organisation intérieure croissante constituera la vie religieuse, et dégagera le phénomène de la lumière intérieure.

Refaire les actions et les réactions qui ont lieu au milieu du groupe ainsi intégré, c'est montrer les bases de la vie économique et religieuse.

Cet acte primordial se répétera et se compliquera indéfiniment, dans des centaines de siècles, pour donner naissance à des agglomérations humaines toujours plus grandes, plus ou moins consistantes ou éphémères, tout le long des temps immémoriaux, préhistoriques. Il se continuera toujours plus impétueux et plus grand, jusqu'au seuil de l'histoire et pendant les soixante siècles de l'histoire connue. C'est par la conquête pour l'asservissement que se sont créés les grands empires de l'antiquité.

Ce fait est véritablement le grand acte créateur de la société et de l'histoire; il constitue le dynamisme social, le processus d'évo-

lution sociale créatrice, dont le résultat est d'élargir sans cesse les limites du groupe humain.

Comme il a été montré par Gumplowicz, l'illustre sociologue autrichien[1], la conquête pour asservissement contient en elle le germe de l'organisation politique, économique et juridique des sociétés humaines. Faire voir, quoique d'une manière toute schématique, ce processus d'organisation politique et économique, comme le fait M. Gumplowicz, c'est compléter l'explication de la conscience, c'est montrer aussi comment est apparue la vie religieuse elle-même, et, par cela, c'est approfondir davantage la recherche sur la genèse sociale de la conscience, du moi et de la raison. En effet, la guerre victorieuse et conquérante contient en germe toute la vie politique, économique et juridique des sociétés humaines. L'organisation religieuse, économique et politique du groupe humain se fait par la différenciation de cet acte social primordial, à mesure même que le groupe augmente de volume et étend ses limites. Cette dissociation par différenciation se réalise d'une manière bien simple. En grandes lignes, elle se fait à peu près comme il suit.

Tout d'abord, la guerre est en elle-même toute une vie économique et politique. Les guerriers vivent effectivement du produit de la guerre; la guerre est leur moyen de production. La tribu conquérante, au lieu de tuer et de manger les membres de la tribu vaincue, se les assujettit et les fait travailler pour elle. De là, l'esclavage, qui est la forme primordiale de la vie économique. Mais pour s'assurer les fruits de l'esclavage et pour maintenir l'état de sujétion des esclaves, il doit s'établir, mécaniquement, spontanément, toute une série de rapports entre les deux fractions de la nouvelle société. A cette fin, il s'établit une étroite solidarité entre les membres de la tribu dominante, et la même solidarité s'esquisse entre les esclaves. Par cela, une différenciation politique de classes sociales s'ébauche dans la tribu intégrée, et les rapports entre ces deux classes constituent la première ébauche de vie politique.

Lorsque ces rapports commencent à se définir et à prendre une certaine consistance, ils s'organisent dans ce que nous appelons les règles de la vie religieuse, qui, elles-mêmes, contiennent en

1. *La Lutte des Races, Sociologie, Aperçu de Sociologie.*

germe les rapports moraux et juridiques, et par suite l'évolution éthique et juridique des groupes humains.

A mesure même que l'acte social primordial se répète avec succès, les groupes humains fusionnent et les rapports sociaux intérieurs se compliquent et se transforment, offrant ainsi de la matière pour une plus grande et une plus large évolution sociale. D'ailleurs, la vie économique est reliée à la vie religieuse par des rapports nombreux et directs; ces deux formes primaires de la vie sociale intérieure sont connexes et se déterminent réciproquement. La religion fournit des règles à la vie économique, quand les prescriptions morales de la religion se transforment en règles juridiques; et la vie économique, à son tour, offre l'étoffe dont vivra la vie religieuse. De tous les temps, la religion a été au service des guerriers, des maîtres; elle a servi à discipliner, à rendre soumis et souples les esclaves.

Nous avons déjà vu quels sont les procédés que la vie religieuse emploie à cette fin. Il nous reste maintenant à voir comment se développe le processus essentiel de la vie économique, et comment il complète l'œuvre formatrice de conscience réfléchie. Si la religion est l'un des embranchements de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, la vie économique en est un autre. L'esclavage est cette sanction aux travaux forcés perpétuels, qui fut appliquée au péché dont s'est rendu coupable le premier homme, ayant mordu aux fruits de cet arbre symbolique. A vrai dire, les fruits de cet arbre ont été plutôt mauvais et amers, qu'agréables; ils ont donné au malheureux qui y a mordu, d'une part, la conscience et la mort, de l'autre, le supplice du travail à la sueur de son front, pour gagner sa vie et surtout celle des autres. Sans doute, l'homme zoologique *présocial*, comme l'homme primitif de nos jours, ne s'est senti aucune disposition naturelle pour le travail. D'autant moins un penchant notable pour le travail ordonné et systématique. Le travail libre, ordonné et persévérant est une exception même pour les membres des sociétés contemporaines les plus avancées; le travail conscient, réfléchi, est le fruit le plus exquis et le plus accompli de l'histoire de l'humanité, le chef-d'œuvre de l'éducation intellectuelle et active que la société exerce sur les hommes.

Comment l'homme zoologique a-t-il pu y parvenir?

Sur ce point, nous pouvons observer, tout d'abord, une certaine

ressemblance avec ce que nous avons vu dans l'œuvre formatrice de la religion primitive. Il y a d'abord l'état de guerre, qui précède l'asservissement du clan conquis et correspond aux rites négatifs. Et il y a, ensuite, l'état de sujétion de l'esclavage, qui, en quelque sorte, dérive de l'état de guerre et le prolonge, étant, ici, ce que sont là les rites positifs et autres.

Il n'est pas difficile d'imaginer ce que représente pour une horde primitive le choc violent et prolongé avec une autre horde, ce corps à corps brutal et véhément, qui tue ou meurtrit ceux qui tombent captifs. Et lorsque l'issue de cette prise aux mains n'est pas certaine, elle doit se répéter plusieurs fois, à des intervalles de temps plus ou moins éloignés, afin qu'un clan en vienne à bout d'un autre. On comprend bien alors quelles répercussions cet état de guerre, repris à plusieurs fois, peut avoir dans la vie zoologique des êtres humains qui se sont heurtés. Il est évident que leur vie d'insouciance et d'inconscience en sort profondément ébranlée. Les coups reçus et donnés, répétés, les blessures, les meurtrissures, ne passent pas de sitôt. Les impressions violentes, les douleurs, quoique physiques, à cause de leur répétition et de leur intensité, ne faiblissent ni ne s'effacent si vite. Leur répétition et leur variation, même, les approfondissent et font qu'elles s'inscrivent et restent pour quelque temps dans le milieu relativement fermé de la vie zoologique des individus. Lorsque ces impressions se multiplient et se répètent, leur écho intérieur devient durable et finit par prendre consistance, constituant, dans la vie inconsciente des hommes, une aube de conscience.

Pourtant ces effets, assez appréciables, risqueraient de se perdre si les hommes en étaient restés là. Mais ce qui suit après la conquête est de nature à reprendre et à renforcer considérablement les résultats psychologiques déjà acquis pendant l'état de guerre. Vainqueurs et vaincus passent ensuite dans une vie de contacts plus serrés et de violences plus ou moins distancées et mitigées. Au fond, le dur état d'esclavage des premiers temps ne pouvait être très différent de l'état de guerre. Jusqu'à ce que l'homme soit arrivé à dompter et à domestiquer l'homme, la lutte a été longue et douloureuse. Le traitement des esclaves a dû être laborieux et pénible, à la fois pour le maître et pour l'esclave. En fait, le maître et l'esclave se sont domptés et domestiqués réciproquement. Le

frottement constant et prolongé de l'esclave et du maître, dans les premiers temps de l'esclavage, a eu pour effet de les assouplir tous les deux. Les coups donnés ont sur l'homme presque le même effet que les éoups reçus, et la contrainte exercée sur autrui a ses contre-coups dans celui qui l'exerce. L'homme attaché à l'homme, par les liens de l'esclavage, réalise une espèce de vie double, une vie conjuguée, dans laquelle les penchants et les instincts libres se croisent et se contrecarrent, d'où se dégagera la conscience réfléchie. A dompter autrui, on finit par se dompter soi-même, et, en pénétrant brutalement dans la vie d'un autre, on arrive à en être pénétré et à se dédoubler. Si le maître appréhende l'esclave, l'esclave appréhende le maître. De même, faire travailler les autres pour soi, surtout quand ils n'y sont pas disposés, c'est dépenser et, par suite, acquérir des sources d'habileté spéciale, et c'est, en quelque sorte, les assister et travailler avec eux. — Le heurt répété finit par s'intérioriser, d'une façon plus ou moins durable, à la fois dans le maître et dans l'esclave. Le maître se double de la vie de l'esclave, et l'e sclave de la vie du maître. L'esclavage aboutit à une éducation réciproque entre maître et esclave.

Et puis, l'état de guerre, se renouvelant avec des tribus voisines, et se terminant par une nouvelle conquête, les rapports intérieurs se multiplient et se compliquent. Les nécessités de cette vie guerrière, exigeant une certaine unité d'action, une certaine coordination des efforts, il s'introduit alors dans la vie de la tribu la monarchie, la royauté, l'*impérium*, qui commande et conduit, qui traduit et réalise la coordination et l'organisation des actions individuelles.

Les actions et les réactions, qui ont lieu au milieu du groupe, s'intériorisent dans la vie des individus, et plus elles se multiplient et se compliquent, plus aussi elles sont forcées de se coordonner et de s'organiser. Ainsi, il s'accomplit, à l'intérieur de chaque vie zoologique individuelle, une région faite de répercussions et d'impressions, qui ont leur source dans la vie du groupe. Cette région est composée d'une multitude d'échos douloureux, qui se groupent autour d'un noyau de modifications personnelles, subies à l'occasion de certains actes forcés, plus ou moins constants, et constituent les premiers rudiments de la personnalité.

Prolongez et répétez, par l'imagination, pendant des dizaines de

milliers d'années, ce frottement serré, cet état de guerre intermittent et ce processus d'éducation réciproque entre maîtres et esclaves, et vous commencez à comprendre comment, sur l'animal humain, a pu se greffer et a pu germer la personnalité consciente, plus ou moins libre. Ce doit être très intéressant, à ce point de vue, d'observer par quels procédés les Européens arrivent à discipliner et à éduquer les races encore sauvages, en Afrique et en Australie. Nulle part mieux que là, on ne pourrait observer le processus par lequel se constituent la personnalité et la conscience. Les brutalités de toute sorte et les coups véhéments et implacables sont le fondement de la personnalité et c'est de ces coups que crépite l'étincelle de la conscience humaine. La religion avec ses différents rites y aidant, la conscience prend racine et se consolide en la plante sauvage qu'est l'homme zoologique.

De la conjugaison de deux vies opposées, surgit la conscience du moi, opposé au non-moi, et au moi d'autrui. Car l'homme n'a pris connaissance de lui-même qu'en se regardant dans le miroir d'un être semblable qui le reflétait. C'est très probablement avec cette acquisition, réalisée dans les temps immémoriaux, que l'humanité a frappé aux portes de l'histoire enfin connue, sinon écrite.

Avec la séparation des classes sociales et l'aptitude des esclaves au travail soutenu et régulier, la religion édicte des règles de plus en plus précises et abstraites, qui devront définir les rapports entre classes et individus. La technique se développe en même temps que le travail se systématise, et l'activité écrasante des esclaves est allégée. Avec la coordination du travail allégé, l'unité de la personnalité humaine s'accentue et se développe. La conscience et la personnalité, qui n'est, d'ailleurs, que l'aspect actif, moteur, de la conscience, devient une activité unitaire, synthétique, et la continuité de la personnalité sera réalisée par la constance dominante de certaines actions répétées et de certaines représentations fortes, parce que continuellement *fortifiées*.

De temps en temps, les guerres, dont l'histoire est pleine, viennent rafraîchir, tonifier et intensifier les représentations qui constituent la conscience humaine. La guerre développe, réalise et renforce aussi l'unité d'action qu'exigent les événements historiques et, par là, elle renforce l'unité des consciences individuelles et de la personnalité.

Mais l'esclavage, le lot de souffrances qui lui sont inhérentes, ne commence à s'atténuer qu'à mesure même que la conscience et la personnalité de l'homme ont pris consistance. Vers la fin de l'antiquité romaine, l'esclavage se transforme en servage, pour que, les temps derniers, il devienne salariat et aspire enfin à la coopération libre. La transformation de l'animal en homme est faite, et l'homme, à instincts rigides, s'est suffisamment assoupli. Le servage et le salariat ne répondent-ils pas aux rites mimétiques et commémoratifs; tandis que le salariat et la coopération libre ont pour la formation du moi conscient un effet correspondant à celui des arts et de la science, bien que beaucoup plus fort et plus efficace? Tel est, esquissé en très grandes lignes, le processus politico-économique, qui a commencé par la guerre et l'esclavage, et se termine, de nos jours, par les aspirations socialistes et coopératives. La souffrance et le travail sont les grands facteurs de ce processus. — Les faits que nous venons de résumer sont d'ailleurs si élémentaires et si connus qu'il ne peut y avoir de doutes ni sur leur réalité ni sur leur portée.

Une manière indirecte de vérifier ces conclusions serait l'observation analytique du processus de l'éducation des enfants, processus qui va dans le même sens que l'expérience connue de l'histoire et que l'expérience présumée de la préhistoire. D'autre part, l'institution des pénalités qui frappent les délinquants et les criminels, et dont le rôle est d'infliger certaines souffrances morales aux personnalités et aux consciences insuffisantes, est de nature à montrer, de façon peu douteuse, que toute brisure ou fêlure de la conscience et de la personnalité humaines ne peut être guérie que, précisément, par un surplus de douleur.

Sous l'incitation de la douleur, la race humaine, montée sur le tremplin de la société, a pu réaliser ce saut brusque de l'animal à l'homme conscient; et ce saut brusque a duré, peut-être, des dizaines de milliers d'ans.

Tâchons, maintenant, de serrer de plus près, en les résumant dans un tableau complet, les transformations que l'homme zoologique a subies, sous la pression de la vie du groupe. La vie spéciale du « moi » conscient, de la personnalité réfléchie, dont l'homme est doué aujourd'hui, est un terrain d'alluvion formé par les dépositions des deux grands courants de vie sociale : *la reli-*

gion et l'activité politico-économique. L'arbre de la connaissance du bien et du mal a eu ces deux embranchements principaux, et ses fruits aigres-amers ont été infiniment plus efficaces que ses fruits aigres-doux. La douleur corrosive des fruits amers a pénétré profondément dans l'intérieur de la vie zoologique de l'homme, pour y créer une nouvelle vie de conscience et de raison.

Et, en effet, la guerre, avec son impétuosité et ses coups véhéments, d'un côté, de l'autre la religion, dont nous avons vu les rites, dits négatifs, ont profondément ébranlé la nature purement physiologique et inconsciente de l'homme. Plus l'état de guerre a été prolongé et répété, plus les rites violents ont été pratiqués sur les jeunes générations de l'animal humain, plus aussi la douleur, *ce rudiment de vie consciente*, a été persistante et a profondément pénétré dans la vie zoologique, en y réalisant une région à part, qui fut comme un faible crépuscule de vie intérieure. A vrai dire, l'état de guerre et la pratique des rites religieux négatifs ont infligé à l'homme des séries de sensations fortes, violentes, et lui ont procuré, par suite, des impressions d'une énergie, d'une intensité exceptionnelle. Plus ces impressions ont été nombreuses, variées, intenses, plus aussi elles ont été durables. Et leur nombre, leur variété, et leur intensité même, les ont profondément insérées dans la vie biologique, les ont rendues persistantes et consistantes. Et, naturellement, l'état douloureux a cela de particulier, qu'il dure beaucoup plus que l'état agréable. Or, lorsque les états douloureux, intenses, se sont multipliés et sont devenus variés, les conditions de la conscience ont été données.

Le cri de douleur de l'animal frappé et souffrant nous impressionne, car nous avons le sentiment qu'en cet instant l'animal a une étincelle de conscience; par sa douleur, il s'élève jusqu'à nous, et nous avons alors le sentiment, quoique obscur, que notre conscience de nous-mêmes est, elle aussi, le fruit d'une pareille souffrance amortie. D'ailleurs, le dressage des animaux et leur domestication, qui, par la douleur des coups combinés et variés qu'on leur inflige, leur font prendre part à notre vie, ne leur confèrent-ils pas comme une aube de vie intérieure et de fulgurations de conscience bien réelle? Le chien *Riquet* d'Anatole France n'est pas une utopie de poète; il s'est nourri des miettes de conscience

tombées du festin intellectuel de son maître, en outre des corrections plus sensibles qu'on lui a peut-être infligées.

Lorsque les rites religieux et l'état de guerre et d'esclavage ont rempli la vie de l'homme primitif de toute une série variée et compliquée d'impressions intenses, douloureuses, l'animal humain en est sorti profondément transformé. Ces sensations douloureuses restent et durent. Mais, en persistant, elles perdent forcément de leur intensité, s'amortissent, s'effacent peu à peu et laissent à leur place une sorte d'*écho intérieur*, une sorte d'*écho souvenir*, *une vibration affaiblie*, qui seront précisément les premiers éléments de la conscience. *La conscience est donc comme un état de convalescence de la douleur*. D'autre part, les instincts enfreints, contrecarrés, les nouveaux modes d'activité que la guerre et l'esclavage lui imposent brutalement, diversifiant infiniment les actions instinctives et décomposant les activités automatiques de l'animal humain, tout cela se traduit par des états intérieurs douloureux qui dégagent la lueur de la conscience et de la réflexion. Car la réflexion n'est que le fruit de la décomposition et de la dissolution des actes instinctifs. Les modes nouveaux d'activité compliquée et de plus en plus coordonnée se répercutent dans le système cérébral. Comme d'ailleurs toutes les émotions violentes, ils ont un écho profond dans l'organe centralisateur du cerveau et provoquent son développement, son augmentation de volume et sa différenciation. La vie de l'homme primitif est, de cette manière, d'un bout à l'autre, et tous les jours, remplie d'états intérieurs douloureux et par suite intenses, qui, à peine commencent-ils à s'affaiblir et à s'effacer, qu'ils sont renouvelés, multipliés et diversifiés continuellement. Les blessures intérieures que laissent ces états physiologiques douloureux ne doivent jamais guérir et se cicatriser, de peur que l'homme ne retombe dans l'animalité inconsciente. La vie collective du groupe humain a cela de spécifique qu'elle revient constamment sur ces blessures, pour les raviver, afin d'exciter et de provoquer le jaillissement continu de la conscience. Il est vrai, pourtant, que la lumière intérieure proprement dite ne se produit que lorsque ces blessures commencent à s'amortir et à se cicatriser, pendant l'état de convalescence qui suit. Néanmoins, il n'y a pas une autre manière de procurer la force et la matière de la vie consciente que de rouvrir toujours, impitoyablement, ces

blessures, jusqu'à ce que la vie physiologique de l'homme se raffine et s'assouplisse, au point de devenir d'une délicatesse de sensibilité, qui rende les sensations violentes absolument inutiles, et même destructives de lumière intérieure [1].

Qu'on essaye seulement de saisir, dans une intuition prolongée, dilatée, le fond essentiel de la vie de l'humanité préhistorique et historique, et les rapports de violence et de brutalité qui y ont dominé, et l'on verra clairement, et comme par une révélation soudaine, comment, de l'animal humain, a émergé l'humanité. On verra ainsi comment la vie de l'histoire, la vie de la société s'est comprimée et condensée, en pénétrant de force dans la vie zoologique de l'homme, pour y créer une vie à part, une région de vie nouvelle, *sui generis*, qui est précisément le « moi », la conscience et la personnalité. Sans cet effort d'intuition, celui qui vous entendra affirmer que la conscience et la personnalité humaines ont été l'œuvre de la vie collective historique et préhistorique, n'y comprendra rien, et haussera les épaules. Pour notre paresse intellectuelle, c'est bien plus facile et plus commode de dire que la conscience, ou le « moi », est un fait, une donnée, immédiate, irréductible, par suite, et, par cela même, mystérieuse et inanalysable. Mais rien que de s'efforcer un peu à dilater sa vision intuitive et synthétique du processus de l'histoire ou de la préhistoire, on s'aperçoit facilement que la conscience, cette lumière intérieure, est un aboutissement d'une infinité de faits, d'actions et de réactions sociales et historiques.

Arrêtons-nous sur cette idée, pour bien mettre en évidence comment, même aujourd'hui, les moindres actes de notre conscience, les moindres vibrations de notre esprit, ont leur point de départ dans l'ambiance sociale, qui les baigne et qui leur procure l'atmosphère, le terrain et la nourriture indispensables à leur apparition et à leur épanouissement.

Si, pendant les quinze ou seize heures par jour, et tous les jours,

1. C'est dans ce sens que M. Ribot dans son ouvrage récent, que nous venons de citer, établit une différence irréductible entre la vie affective et les représentations intellectuelles. Rappelons encore, ici, que M. Kostyleff explique, lui aussi, la formation du « moi » chez l'enfant, par l'intervention de certains groupes de réflexes sensoriels, qui « éveillent en lui des réflexes émotionnels ». « Plus ces derniers deviennent complexes et riches en nuances plus la notion du « moi » devient précise » (*Les Substituts de l'âme*, p. 218.)

notre conscience veille sans interruption, si la vie de notre esprit est en éveil tout le temps, c'est que, à côté des impressions et des idées nouvelles qui peuvent survenir à tout moment, il émerge, du réservoir de l'expérience totale du passé qu'est l'inconscinet, il émerge continuellement un groupe d'éléments toujours autres, qui rallument la lumière intérieure, ou bien tombent sous la lumière intérieure de la conscience. Nous disons que ces éléments sont toujours autres, mais en fait les mêmes peuvent y revenir assez souvent, avec une certaine intermittence. Pour se rendre compte de ce qui les choisit et les élève dans la lumière de la conscience, il faut se demander, dès l'abord, quels sont, d'habitude, les éléments qui y reviennent le plus souvent? On a essayé d'expliquer ce fait par l'association — associations par similitude et contiguïté — qui semble, en effet, avoir quelque puissance d'évocation. On a, d'autre part, expliqué la force d'évocation des états intérieurs par l'*attention*. Cela nous semble plus près de la vérité, à condition qu'on explique ce que c'est que l'attention. Au fond, l'attention est le pouvoir qui fait émerger un état intérieur de l'inconscience dans la lumière de la conscience. Elle est donc précisément ce qu'il faut expliquer. Mais elle nous indique au moins un peu mieux dans quelle direction il faut chercher ce que l'on accordait à l'association par similitude, par contraste et par contiguïté.

L'attention n'est pas, à vrai dire, une faculté cachée, qui, on ne sait comment, tirerait de l'inconscient les éléments de la conscience. Elle est plutôt la puissance qu'ont ces éléments, inconscients, d'émerger des ténèbres de l'inconscience dans la lumière de la conscience, ou, si l'on veut, de se rallumer, pour produire cette lumière. Qu'ont-ils donc, qui les rende plus susceptibles de se rallumer, eux plutôt que d'autres? De quelle sorte de phosphorescence sont-ils imprégnés, pour qu'à un moment donné, par le moindre choc ou frottement, ils s'allument et continuent, ainsi, la lumière qui s'était éteinte sur les éléments précédents?

Pour dire ce qu'ils sont, il faut rappeler ce que nous avons déjà vu des influences, des rites et des cérémonies religieuses, de la guerre et de ses effets et conséquences. Ce qu'ils sont, en effet, c'est d'avoir été atteints et

imprégnés par *le bien et le mal*, et c'est dans la mesure même où ils l'ont été.

Ce qui fait émerger un groupe d'éléments de l'expérience passée dans la lumière de la conscience, ce qui les actualise, pour ainsi dire, c'est *le plus ou moins d'émotivité* qui les a accompagnés à l'origine; c'est le plus ou moins de souffrance ou même d'agrément dont ils ont été l'occasion. Leur intensité, leur énergie initiale, qui d'ailleurs, même à l'origine, leur a conféré une plus grande durée, c'est elle qui les rend durables et c'est en raison de cette intensité qu'ils s'actualisent. Leur tendance serait, en vertu de leur intensité, de durer continuellement, de persévérer. Mais, outre qu'ils s'épuiseraient et, avec le temps, s'effaceraient d'eux-mêmes, ils peuvent être interrompus, brusquement, par l'incidence des impressions nouvelles, des éléments nouveaux de l'expérience actuelle, dont l'intervention est de souffler sur leur lumière. Quitte à ce que, lorsque la lumière de ces derniers faiblira, la flamme s'étende de nouveau sur les éléments les plus forts de l'expérience passée. Même lorsque les impressions actuelles, nouvelles venues de l'extérieur, soufflent sur la lumière des états antérieurs conscients, il faut remarquer que leur flamme se rallume le plus souvent à celle qu'elles viennent d'éteindre. Car l'attention n'est pas attirée par n'importe quoi, au plus pur hasard. Les yeux ne voient de l'extérieur que, plutôt, ce qui intéresse particulièrement l'esprit, qui choisit les impressions conformément à ses préoccupations générales, et saisit plus particulièrement celles qui sont en harmonie avec lui. Ce n'est que lorsque nous sommes psychiquement un peu vides, pour ainsi dire, c'est lorsque nos états de conscience sont assez faibles, ce n'est qu'alors seulement, que les impressions extérieures, au gré du hasard, n'importe lesquelles, soufflent sur la lumière faiblissante des états faibles, et, sans autre raison, rallument la leur. Cela arrive quand nous sommes las ou désœuvrés intellectuellement. Car, lorsque, au contraire, nous sommes préoccupés, lorsque des états intérieurs, très intenses, entretiennent une lumière intérieure puissante, la lumière d'origine extérieure des impressions nouvelles pâlit. Et nous pouvons traverser les grands boulevards, pleins de monde et de mouvement, sans rien observer, sans avoir conscience de ce qui se passe, fascinés par notre vie intérieure, distraits et étran-

gers à tout ce qui ne se rapporte pas à nos préoccupations intérieures.

On peut dire, sans erreur, que les interrègnes de la conscience, procurés par les impresssions nouvelles et extérieures, sont ce que les font les éléments intérieurs les plus puissants ; ces interrègnes n'interviennent et ne durent, à moins que les impressions extérieures n'aient, d'elles-mêmes, une intensité exceptionnelle, que l'intervalle de temps qui leur est laissé, et n'ont d'énergie et de vivacité qu'en raison du peu d'intensité, de l'émoussement des autres. Alors, les impressions nouvelles, choisies ou tolérées par les états forts antérieurs, disparaissent et passent, tout simplement, à ceux-là la petite flamme qu'ils leur avaient empruntée. Elles ne sont qu'une intermittence, une sorte de rêve étranger dans la vie intérieure. Les états forts reviennent à cause de leur force intrinsèque initiale. S'ils choisissent ou s'ils attirent les impressions du dehors, par ce qu'il y a de convergence entre elles et eux, il est naturel que cette convergence même détermine ou facilite aussi leur renouvellement. C'est simplement leur irradiation, résultat de leur perte d'intensité, qui leur fait libérer la place, pour l'offrir aux états d'âme voisins ou aux impressions extérieures, celles-ci étant souvent renforcées par l'irradiation, par l'énergie perdue de ceux-là. Quand celles-ci, à leur tour, s'épuisent, les états forts se sont déjà refaits et reprennent leur place dans la lumière de la conscience. Les unes y ramènent les autres parce qu'ils y en ont été ramenés. Tel est le rythme de la vie de l'esprit toujours en éveil. Disons, pour résumer, que les états forts durent quelque temps, en dégageant la lumière de la conscience et, en s'épuisant, ils irradient et, en même temps qu'ils laissent la place libre, ils communiquent par l'irradiation même, l'énergie qu'ils perdent en s'irradiant, soit aux états inconscients moins forts, soit aux impressions venues de l'extérieur, la force supplémentaire nécessaire qui les rallume et les actualise.

Il n'y a point d'autre affinité entre nos états intérieurs, entre les éléments de notre esprit ; ils ne s'éloignent et ne se repoussent pas selon je ne sais plus quelle similitude, contraste ou contiguïté. Les états forts ne repoussent et n'attirent rien de l'esprit ; ils durent jusqu'à leur épuisement qui les émousse. Tant qu'ils durent, d'autres états ne peuvent pas les remplacer. Alors, nous disons

qu'ils repoussent ces états voisins. Dès qu'ils faiblissent, la place est envahie tout simplement, par des états intérieurs voisins, ou par des impressions extérieures. Mais nous avons dit que la force des nouveaux venus, si elle ne leur est pas inhérente, ce qui est souvent le cas, ils l'empruntent à l'irradiation même des états forts disparus. C'est donc l'irradiation de ces derniers qui constitue la force de l'attention, le pouvoir d'évocation et la cohésion des états de conscience. C'est pourquoi, dans la théorie de M. Durkheim, le *sacré*, — lisons le conscient, — a la double vertu de s'isoler, d'écarter et de repousser les représentations profanes, — lisons inconscientes, — et en même temps de s'éparpiller en elles, de faire tache d'huile avec elles.

La vie d'une conscience, l'activité de l'esprit continuellement en éveil se compose, au fond, d'une série de groupements d'états intérieurs forts, enveloppés, chacun, par un halo d'états intérieurs, groupés ou non, différemment forts et interrompus et enrichis, assez irrégulièrement, par des impressions extérieures. Celles-ci sont, les unes plus ou moins intenses, les autres peu intenses, mais apparentées avec les états intérieurs, ayant plus ou moins d'affinité intéressée avec eux. D'ailleurs, les impressions extérieures peuvent être d'origine sociale ou cosmique, et c'est leur source qui fait leur affinité avec les données intérieures. Tels étant ses éléments, la vie de l'esprit se déroule d'après ce schéma. Le point de départ est un groupe d'états intérieurs forts, qui occupe la conscience jusqu'à ce qu'il s'épuise, ou jusqu'à ce qu'il soit interrompu par des impressions extérieures. Son épuisement comporte deux issues : ou bien il est suivi par les éléments inconscients, peu forts, qui font leur halo habituel et auxquels ils ont passé, par irradiation, de leur énergie, et cela arrive lorsque les impressions extérieures ne sont pas assez fortes ; ou bien ils passent leur flamme intérieure à ces dernières lorsqu'elles sont assez intenses et, aussi, lorsqu'une affinité directe les relie à eux. Cette alternance, diversement combinée, selon le hasard des circonstances, voilà ce qui constitue la vie de notre esprit.

L'essentiel dans la vie consciente est le nombre, d'ailleurs restreint, d'éléments intérieurs forts, qui tiennent leur intensité des circonstances mêmes qui les ont provoqués à l'origine ; l'essentiel est donc, pour tout dire en un mot, *l'énergie initiale, l'intensité des*

états intérieurs, fruit de la souffrance, et qu'on appelle habituellement la *force d'attention* ou de volonté[1]. Par l'irradiation de cette énergie initiale, ils constituent autour de chacun d'eux une atmosphère, un halo d'états de conscience moins forts, et c'est également leur énergie, cette intensité initiale qui dirige et règle, jusqu'à un certain point, les données de l'expérience réelle extérieure. Il est vrai que cette intensité peut ne pas être initiale, mais bien l'effet de la répétition que des circonstances données ont pu déterminer. Il est vrai, en même temps, que l'intensité initiale des états intérieurs, qui en ont une assez grande, peut augmenter, s'accroître par la répétition. N'importe, le fait est qu'à un moment donné l'esprit d'un homme dispose d'une série, d'une multiplicité d'états intérieurs, plus ou moins forts ou de groupes d'états intenses. Sans doute, ils sont inégalement intenses, et par suite leur tendance à s'actualiser diffère selon leur intensité. Ceux qui se sont souvent répétés sont plus susceptibles de s'actualiser, de rallumer la lumière intérieure de la conscience, pour la même raison qu'un cierge qu'on vient d'éteindre, et dont la mèche est encore chaude, se rallume bien plus vite qu'un cierge dont la mèche est depuis longtemps refroidie. De même, les éléments intérieurs, qui disposent d'une grande énergie initiale, sont comme des allumettes bien imprégnées de phosphore, que le moindre frottement met en flamme ; tandis que les états intérieurs, qui ont moins d'énergie initiale, ou bien ont été, à l'origine même, faibles jusqu'à l'indifférence, sont comme des allumettes peu ou point imprégnées de phosphore. Aux états forts, il ne faut que peu d'irradiation mentale pour qu'ils reviennent : il en faut beaucoup pour les états moins forts et les états indifférents ne se rallument que, peut-être, grâce à leur voisinage immédiat avec les états forts. Le cas de ces derniers est l'association par contiguïté, de même que l'affinité, la parenté dont nous parlions plus haut, fait la vraisemblance des associations par similitude ou par contraste.

Il reste encore à préciser, pour l'homme de nos jours, d'où

1. Nous trouvons dans le dernier ouvrage de M. Ribot sur la *Psychologie affective*, tout un chapitre, qui se propose d'établir et d'expliquer la réalité de la *Mémoire affective*. La thèse de ce chapitre de M. Ribot est tellement vraie, qu'on devrait la généraliser. Il n'y a pas de mémoire autrement qu'affective, mémoire et affectivité se valent, parce que seule l'intensité affective d'un état intérieur en assure la durée.

proviennent ces états forts, et d'où ils tirent leur énergie? Ils peuvent changer et même ils doivent changer. Qu'est-ce qui les fait changer?

Il y a deux sources différentes d'où les états intérieurs peuvent venir : l'*activité professionnelle* et l'*éducation* au sens strict du mot, et dans le sens plus large : l'influence des circonstances et des rapports que l'homme a avec ses semblables. Les occupations et les préoccupations, qui se relient à la carrière, à la principale activité pratique d'un homme, fournissent en général le plus grand nombre d'états intérieurs forts. C'est d'ailleurs, ce qui constitue sa personnalité. Et comme dans une société civilisée, personne n'est réduit à un seul genre d'activité, et que tous y trouvent des occupations plus ou moins complémentaires et distractives, il s'ensuit qu'un bon nombre d'autres états forts dérivent de ces occupations secondaires. Ce qui fait l'intensité, la vigueur exceptionnelle de ces états intérieurs, c'est qu'ils sont forgés dans le feu de la lutte, de la concurrence, qu'ils sont liés aux sources de la vie, car l'activité procure les moyens de vivre. Or, la carrière est une fonction sociale, qu'on remplit pour pouvoir vivre, qu'on n'a pas choisi, car le plus souvent il n'y a pas à choisir, qu'on n'aurait pas non plus créé, car elle préexistait, et qui de toutes manières dépasse l'individu, échappe à ses déterminations personnelles, car il en est déterminé. Les rouages de la carrière avec ses complications et ses évolutions, avec ses intérêts dominants ou changeants, constituent, la plupart du temps, le ressort caché et profond de la personnalité. La vie de l'homme de profession aura les préoccupations de sa profession, d'abord et, par surcroît, les préoccupations et les intérêts de ses occupations secondaires. A chaque moment de sa vie, les idées dominantes de son esprit seront ces préoccupations mêmes. La vie psychique de l'homme politique, de l'artiste, du négociant, de l'industriel, de l'agriculteur, est dominée par les préoccupations que, à tout moment, leur impose leur carrière. C'est la carrière qui détermine et impose à la vie psychique les grandes lignes de son développement, et si ces lignes changent et se modifient, c'est l'évolution de l'ensemble social et ce sont les circonstances sociales générales qui en déterminent les modifications.

Si, en dehors de ce qui dérive immédiatement de l'occupation

principale ou même des occupations secondaires, il surgit des états intérieurs forts, ce sont toujours des circonstances historiques, sociales, politiques, économiques, artistiques ou religieuses, importantes, générales et par suite irrésistibles, ce sont ces circonstances qui impriment une certaine émotivité forte aux états qu'elles provoquent dans les esprits. Les règles juridiques, les idéaux moraux, les fortes émotions artistiques, une phrase musicale, par exemple, une pièce de théâtre transformée en états intérieurs, disposent d'une énergie, d'une intensité spéciale, qui leur est inhérente car, étant d'origine collective, ils portent en eux toute l'énergie de la collectivité. Parce que les régles morales et religieuses sont élaborées en commun, la vivacité avec laquelle elles sont pensées, par chaque esprit en particulier, retentit dans tous les autres et réciproquement. « Les représentations qui les expriment en chacun de nous ont donc une intensité à laquelle des états de conscience purement privés ne sauraient atteindre, car elles sont fortes des innombrables représentations individuelles qui ont servi à former chacune d'elles[1]. » Tout ce qui passe de la vie collective, ou à l'occasion d'une agglomération sociale, dans l'esprit de l'individu, dispose d'une grande énergie, d'origine collective, qui lui confère une intensité exceptionnelle. Et lorsque les acquisitions sociales, comme par exemple les règles morales juridiques, ne sont pas accompagnées d'une forte émotionnalité initiale, leur répétition, leur rencontre à plus d'une occasion leur confère cette intensité qui leur manquait.

Il n'y a donc d'intensité et d'énergie dans nos états intérieurs que ce qu'ils dérobent de la force sociale collective, à moins que des émotions douloureuses n'aient été l'accompagnement même de leur genèse, et en ce cas, c'est toujours dans les institutions et dans les circonstances sociales qu'il faut en chercher les causes. A cette règle générale, je ne connais que l'exception de l'idée de la mort. L'idée et l'expérience vue de la mort est en effet un état intérieur des plus violents, et par suite des plus intenses, dont la répétition n'est pas propre à l'émousser, mais bien à le tonifier. La mort est donc génératrice de conscience. Mais c'est une cause génératrice qui se régénère dans son effet, car l'idée de la mort ne

1. Durkheim, *op. cit.*

s'est précisée et ravivée qu'avec l'apparition de la conscience.

Ainsi, l'intensité de la vie collective, impersonnelle et inconsciente, est ce qui détermine et notre personnalité et notre conscience, par l'intermédiaire des états intérieurs intenses que la vie du groupe provoque en nous. « Si nous n'avions pas la notion des impératifs moraux et religieux, notre vie psychique serait nivelée, tous nos états de conscience seraient sur le même plan et tout sentiment de dualité s'évanouirait[1]. » Nous dirons, plus exactement peut être, que c'est la lumière de la conscience qui s'évanouirait, car c'est elle qui donne le sentiment de la dualité.

L'activité pratique, la carrière, avec les préoccupations dominantes et les formes d'activité qui persévèrent dans le même sens, qui changent peu ou point, ce qu'il y a de constant ou de durable dans l'activité sociale sous ses différentes modalités : économique, artistique, politique, etc., voici ce qui constitue le noyau et la base durable de la personnalité. Ce sont là les fils de la trame du tissu que constitue la vie de l'esprit. La conscience et le « moi » sont les fines broderies sur le canevas, dont la personnalité est la trame, et la vie de l'esprit ou de l'âme en constitue le tissu en son ensemble. Et nous pourrons, maintenant, mieux préciser les rapports entre ces différents aspects de notre âme. La personnalité est l'élément actif mais relativement durable et constant, qui, selon ses besoins ou ceux de la vie sociale qui le met en mouvement, plonge dans l'inconscient, qui est la totalité de l'expérience individuelle, et met en relief ou actualise certains éléments ou groupes d'éléments conscients, qu'il expose à la lumière intérieure consciente, ou, ce qui est plus exact, les rallume à la flamme des éléments conscients antérieurs et crée ainsi le « moi » changeant à chaque instant.

Il est évident que, plus l'expérience totale de l'inconscient est riche, plus aussi sera variée et intense la lumière de la conscience et, par suite, la vie de l'esprit. Pour que cette vie soit réelle et forte, il faut donc que les éléments actifs et durables de la personnalité, c'est-à-dire le groupe d'états intérieurs intenses, aient à leur disposition un trésor aussi riche que possible d'états intérieurs plus ou moins intenses, qu'ils aient, c'est-à-dire, une expé-

1. Durkheim, *op. cit.*, p. 377.

rience extérieure actuelle de plus en plus riche et variée et, par là même, un trésor immense et toujours grandissant d'expérience passée, sous-consciente. Et c'est précisément ce que procure à l'homme les sociétés civilisées, dont la tendance naturelle est de s'agrandir, de se compliquer, de se diversifier infiniment.

Notre conscience, notre « moi », la vie consciente de notre esprit, déjà acquise, ne peut se réaliser et durer pleinement qu'en croissant, qu'en s'augmentant, en s'assimilant une nourriture sociale de plus en plus riche. De là le besoin d'impressions nouvelles, toujours autres, et plus compliquées. Elle ne peut durer et vivre pleinement qu'à cette condition. Autrement, la personnalité, par ce qu'elle a de durable en elle, par ce qu'elle a de constant, tendrait à devenir automatique. De sorte que : *pour que la conscience se maintienne et se ravive, il faut que ce qu'il y a de stable dans la personnalité soit nuancé par le plus de variété possible.* De là, la soif intense, qu'éprouvent certaines consciences modernes, du nouveau; de là, la nécessité profonde des variations de la mode, la passion des jeux, des voyages. C'est à cette nécessité organique de la vie de notre esprit que satisfait la prodigieuse expansion de la littérature, du roman surtout, de tous les arts modernes, et de la science; et de là aussi ce besoin de plus en plus impérieux de socialité. L'esprit voit qu'il s'agit là de son être même, « d'être ou de ne pas être ».

Si l'homme recherche la société, avec tant d'empressement, c'est qu'il se rend compte que, sans la société, son être psychique s'amoindrirait et s'évanouirait. Car l'isolement rétrécit et affaiblit la conscience; à moins qu'elle ne puisse se raviver par le contact avec les signes et les symboles de la vie collective, tels les livres, les œuvres d'art, et à quoi elle n'arrive que par une culture toute spéciale et intensive. C'est à cette nécessité que répondent les agglomérations humaines et toutes les formes variées de l'art et de la science. La vie sociale, — avec tous ses rapports compliqués, tous ses intérêts variés, toutes ses réunions et agglomérations, et avec toutes les formes de l'art, de la science, et de l'activité pratique — nourrit et entretient aujourd'hui la richesse indispensable à notre vie consciente. La manie de conférencier qui sévit aujourd'hui n'est-elle pas aussi un besoin impérieux de l'existence de notre esprit? — Ainsi, disons, pour résumer, que, si la souf-

france a été, au commencement, créatrice de conscience, à mesure que la conscience s'est réalisée, c'est le plaisir du changement, c'est la richesse variée qui l'entretient et l'intensifie à la fin. La souffrance et la richesse variée sont les deux pôles de notre vie spirituelle et consciente. La variété riche des états intérieurs supplée à la souffrance et, comme celle-ci, peut engendrer la conscience.

De cette manière, nous pouvons nous faire une idée, malgré que sommaire et approximative, de la genèse, des origines et du développement du « moi » conscient, dont M. Bergson nous parle en termes si mystérieux. L'extrême variété et la mobilité insaisissable du « moi » en sont les conditions mêmes et nous en avons montré la source originaire. Le mystère dont on veut entourer le « moi », les termes émus qu'on emploie pour en parler, le pathétique et le mysticisme de l'attitude qu'on prend pour regarder dans l'abîme de la conscience, nous semblent dérisoires et bien vains, mais aussi bien propres à attirer et à épater les foules.

Mais si notre conscience vit d'une vie continue, avec l'intermittence du sommeil, où il lui reste les rêves, c'est parce que la souplesse et la délicatesse de notre physiologie nous font consonner, comme un écho, avec tous les remous de la vie collective, multiple et variée, dans notre groupe social. Sous la pression intense, prolongée et variée du groupe humain croissant, l'être zoologique, au commencement imperméable, rigide, et d'une opacité qui ne lui permettait de réfléchir ou refléter ni ses actes ni les impressions du monde extérieur, est devenu, avec le temps, transparent, sensible, propre à refléter jusqu'aux moindres détails de sa propre vie et du monde, comme un miroir dont la surface éclatante saisit tout ce qui passe devant lui. Tel un lac troublé, dont la surface ne reflète ni les détails ni même les grandes lignes du paysage environnant et du ciel, l'homme primitif a subi, de la part de la vie du groupe, pendant les longs siècles de son histoire, des influences qui l'ont purifié, clarifié. Les pressions de la vie sociale ont rendu sa vie zoologique d'une pureté, d'une transparence, d'une délicatesse de sensibilité, qui réfléchit le ciel avec son infini, et les formes et les mouvements des paysages qui l'entourent.

Ainsi, les impressions du monde physique, qui effleuraient à peine l'homme zoologique et passaient inaperçues, sont devenues l'infinie expérience du monde qu'étudient et approfondissent les

sciences différentes. A la place des actes générateurs, qui s'accomplissent, chez les animaux, avec l'inconscience qui accompagne le renouvellement de leur poil, pendant le printemps, l'instinct sexuel de l'homme se développe en sentiments et en états de conscience, que des milliers et des milliers de poètes et de romanciers n'arrivent pas à décrire jusqu'à l'épuisement. C'est ce même instinct génésique qui, comme l'a montré Wundt, constitue l'une des bases psychologiques de toutes les autres créations artistiques. Et voyez cet autre instinct vital, le boire et le manger, en quelle étrange diversité de raffinements culinaires infinis il s'est transformé, à son tour. Inutile d'insister sur la différence énorme qu'il y a entre la manière de gagner sa vie chez l'animal et l'extraordinaire variété et richesse de la vie économique de l'homme.

Du fait même de la vie sociale, l'humanité s'est concentrée et condensée dans chaque exemplaire humain, pour en différencier et en enrichir infiniment la vie individuelle. La conscience, la personnalité, serait alors la pénétration et la condensation de la vie de l'humanité dans la vie zoologique de l'homme. L'humanité s'est greffée sur l'individu afin d'y produire la personnalité humaine. En tout cas, il nous semble que la conscience et la personnalité humaines ne seront accomplies et achevées que par la pénétration de toute l'humanité dans chaque homme, ce qui n'est guère possible que lorsque tous les peuples se seront constitués en une société universelle.

IV. — L'INTERPRÉTATION PHYSIOLOGIQUE.

Le cerveau est sans doute l'organe et le siège de la vie de l'esprit. Notre conscience, notre « moi », notre raison et, enfin, notre personnalité, s'expriment par les phénomènes qui ont lieu dans notre cerveau et c'est également par son mécanisme infiniment compliqué que notre « moi » réagit sur le monde et sur notre propre être. D'autre part, ce qui différencie l'homme de l'animal, au point de vue anatomique, c'est précisément le volume et l'organisation du cerveau. Tandis que le cerveau de l'animal, même chez les animaux les plus élevés dans l'échelle zoologique, est un simple ganglion de la moelle, à peine un peu plus développé que les autres, chez l'homme, ce ganglion a pris un développement

extraordinaire. La différence qu'il y a entre la masse et l'organisation du cerveau humain et celles des cerveaux des animaux mesure exactement la différence entre la vie intérieure consciente de l'homme et celle des animaux. Infiniment riche et effective, ici, elle est, là, rudimentaire, et plutôt virtuelle que réelle.

D'où provient cette différence de volume et d'organisation du cerveau humain? Cette différence est-elle inhérente à la nature originelle, zoologique, de l'homme? Nous ne pouvons pas l'admettre. Les exemplaires humains primitifs, dont nous avons des restes révélateurs, nous montrent que le cerveau des premiers hommes n'était pas plus développé que celui de certains animaux. Qu'est-ce qui a déterminé cet extraordinaire développement de la cérébralité humaine? A notre avis, ce n'a pu être que les mêmes causes, qui ont provoqué et développé notre conscience et notre personnalité, vu que le cerveau est le siège et l'organe de notre esprit.

La simple adaptation directe de l'homme au milieu cosmique ne pourrait pas expliquer cet énorme écart cérébral de l'homme à l'animal, car l'animal a dû, lui aussi, s'adapter au même milieu.

Entre l'homme et l'animal, il n'y a eu qu'une seule différence, dans leurs conditions générales de vie au milieu du monde physique, c'est que l'homme a vécu au milieu d'agglomérations humaines, toujours plus grandes et plus ou moins constantes et durables, tandis que les animaux, s'ils ne mènent pas une vie isolée tout à fait, ne constituent que des groupements bien réduits, et qui demeurent toujours réduits, sans aucune consistance et sans organisation. L'homme a dû s'adapter directement au milieu social, qui devenait considérable, en subir toutes les influences, toutes les actions et les réactions de la vie collective. Ce n'est qu'indirectement, par l'intermédiaire du milieu social, qu'il s'est adapté ou, plus exactement, réadapté au milieu physique. Et sa réadaptation ne consistera pas tant dans des transformations anatomiques et physiologiques, pour se mettre en harmonie avec les conditions du milieu cosmique, mais bien dans des modifications imposées à ce milieu même, pour l'adapter à ses aspirations. Les conséquences de cette réadaptation ont été plutôt la dissolution des instincts et des activités automatiques et la modification de certaines particularités anatomiques, au moyen desquelles s'était faite l'adaptation de l'homme zoologique au milieu cosmique. La réduction de la

mâchoire, la réduction des régions chevelues, la modification des mains en sont des effets.

Si la seule et importante modification anatomique, que la vie au milieu des groupes humains croissants et organisés a provoquée chez l'homme, est le développement considérable du cerveau, sans aucun doute, alors, ce développement est bien le résultat de l'adaptation à ces sociétés, toujours plus larges, plus denses et consistantes. *Le volume du cerveau a augmenté et s'est organisé en rapport direct avec le volume et l'organisation des sociétés, sous l'action et la réaction desquelles il a dû se soumettre.* Bref, l'adaptation de l'homme zoologique à la vie collective des grandes agglomérations humaines, son adaptation plus large, plus profonde, au milieu cosmique, par l'intermédiaire du milieu humain historique, ainsi qu'aux transformations imposées par la société au monde physique, expliquent suffisamment et parfaitement pourquoi notre cerveau a pris les proportions qu'il présente aujourd'hui.

Montrer comment s'est réalisé l'écart du cerveau humain de celui des autres animaux, comment est acquis le volume et son organisation interne, ce serait répéter, en essence, ce que nous venons de dire de l'action des rites religieux, dits négatifs et positifs, mimétiques, représentatifs, etc., ainsi que de l'action exercée sur l'homme par l'état de guerre, par l'esclavage et le salariat.

Et, en effet, il est évident que les pratiques religieuses, les coups, les tortures, les brutalités, avec la souffrance qui les accompagnait, se répercutaient et laissaient un écho profond dans la vie physiologique de l'homme primitif. Les nouvelles manières de travailler, l'action compliquée des luttes avec les tribus voisines, ainsi que les états douloureux, leur écho, devaient se centraliser et se coordonner dans les derniers ganglions de la moelle qui constituent le cerveau et qui, de ce fait, devait, de toute nécessité, augmenter de volume. Il est aussi évident qu'avec l'accroissement et la complication toujours plus grande de la vie sociale, et avec l'action toujours plus compliquée et plus énergique de la vie religieuse, de la guerre et de l'esclavage, le cerveau augmentait pour recevoir et enregistrer l'écho de toutes ces actions et réactions sociales, de toutes les influences douloureuses, intenses, que l'homme subissait, et de toutes les nouvelles formes d'activité que le groupe augmenté lui imposait. La douleur des coups violents et

des tortures méthodiques provoquait des modifications bien réelles et bien profondes dans le cerveau. Elles s'y inscrivaient indélébilement ainsi que les modes et les formes d'activité nouvelle que l'homme devait accomplir. Cette fonction a dû créer et développer son organe. Et c'est pourquoi le cerveau humain, ce registre des sensations énergiques, douloureuses et, par suite, intenses, a dû augmenter de volume, d'une génération à l'autre. Les douleurs physiques, les tortures, les coups, l'activité diversifiée ont été pour lui une occasion d'exercices multiples; la substance nerveuse s'est accrue et s'est multipliée; elle a dû réagir à toute sensation violente qui était pour le cerveau comme une blessure qui devait se cicatriser. L'état douloureux, transmis au cerveau, y produit une déperdition de force nerveuse. Le cerveau, en retenant la sensation douloureuse, intense, consomme de cette énergie nerveuse qu'il doit se procurer sur les réserves de l'organisme. Plus il fonctionne, plus les états intérieurs sont intenses, douloureux, plus il doit accaparer de l'énergie nerveuse et se développer. Ce registre, ouvert toujours à l'inscription des événements les plus sensibles de la vie individuelle, compliquée violemment par la vie collective, s'est grossi chaque jour; de nouvelles pages s'y sont ajoutées avec la vie de chaque génération. L'addition infinie de ces pages, dans les siècles historiques et préhistoriques de l'humanité, a fait de ce registre une archive anatomique immense. Car, sans métaphore, on peut dire que le cerveau est l'archive anatomique, dans laquelle s'est inscrite l'activité historico-sociale toujours plus abondante et plus compliquée de l'humanité.

Ce n'est pas à dire que les acquisitions mentales des générations humaines se sont conservées par l'hérédité physiologique; cela serait faux. Nous disons seulement que chaque génération a ajouté, pour ainsi dire, une page, à l'archive anatomique du cerveau sur laquelle, tant qu'elle a vécu, elle a enregistré ses faits et gestes. Mais en disparaissant, elle a passé à la génération suivante la page blanche, sa mort a effacé tout ce qu'elle y avait enregistré. De sorte que la génération suivante devait reprendre cette page, ainsi que toutes celles des générations antérieures, pour y inscrire, par la culture et l'éducation, tout ou bien une partie des acquisitions de l'histoire. Car, par bonheur, si la page cérébrale d'une génération s'efface et blanchit avec sa disparition, ses acquisitions

s'enregistrent dans les archives proprement dites, ou dans les mémoires des survivants. Et c'est ainsi qu'augmente, avec les générations, l'archive anatomique blanche qu'est le cerveau, qui, ainsi augmenté, devient une *table rase* (page blanche) que chaque génération doit couvrir, en rééditant le passé et en y inscrivant de son propre.

C'est dans ce sens qu'on a pu dire que le physiologique est simplement le cadre de l'esprit [1] — lisez de la société — et que dans ce cadre, l'esprit — la société — peut faire entrer tout ce qu'il voudra. Il n'en dérive pas, car il déborde ce cadre. Cependant nous n'irons pas avec M. Bergson contester que l'esprit puisse s'exprimer d'une façon adéquate par des formes matérielles cérébrales. M. Bergson va trop loin en ce sens, s'il nie, de parti pris, que l'activité consciente puisse s'exprimer exactement par les états matériels du cerveau. Pour nous, toute création de l'esprit, quelle qu'en soit la finesse, est liée à un état physiologique donné et précis du cerveau, et tout phénomène de l'esprit a un équivalent précis, strictement déterminé dans le cerveau. Il y a bien là un parallélisme strict entre deux formes qui traduisent la même réalité en deux langages hétérogènes. Autrement, il faudrait s'attendre à ce que la vie spirituelle s'évaporât et s'envolât vers les cieux, sous la forme d'une colombe immatérielle, sorte d'entité insaisissable que M. Bergson s'efforce inutilement de reconstruire. Disons, pour résumer, que, si les blessures du corps se sont cicatrisées à l'extérieur, elles ont laissé des traces, des cicatrices dans le cerveau. Toute souffrance, toute blessure extérieure, toute activité nouvelle douloureuse, sont traduites par une brisure cérébrale, qui y est restée pour augmenter le volume, compliquer et sculpter l'aspect intérieur du cerveau, pour y créer ce qu'on a appelé les *réflexes cérébraux*.

Pour préciser un peu ce que nous venons d'exprimer en très grandes lignes, nous emprunterons à M. Kostyleff les généralisations et l'hypothèse qu'il a faites sur l'activité cérébrale concomitante à la vie de l'esprit. Selon M. Kostyleff, ce qui, cérébralement, correspond à l'activité de la conscience, ce sont des groupements de réflexes cérébraux de nature motrice. Le jeu de ces réflexes,

1. Bergson, *L'Ame et le corps. Foie* et *vie*, déc. 1912.

leur variété et leur complexité, sont le juste pendant des opérations de l'esprit. Quant à préciser ce que sont ces réflexes cérébraux, M. Kostyleff pense qu'ils sont de la même nature que le principe de l'assimilation fonctionnelle, qui est le fond même de la vie. Les réflexes cérébraux dérivent de cette assimilation fonctionnelle; ils en sont plutôt une application particulière dans le cerveau. Remarquons que, bien avant M. Kostyleff, Wundt attribuait à la *disposition fonctionnelle* du cerveau le rôle qu'on attribue aux réflexes cérébraux, et que W. James comprenait la même chose par ce qu'il appelait, lui, *l'habitude neurale*. Ce qu'il y a de commun, sous ces différentes appellations, c'est la simple constatation qu'une décharge motrice se propage plus facilement sur les voies déjà traversées. Cette décharge, en se répétant, constitue le réflexe cérébral ou, plus exactement, le groupement de réflexes cérébraux. Nous préférons l'appellation que M. Kostyleff donne à cette hypothèse, commune à Wundt et James, parce qu'elle nous semble plus claire et plus facile à manier.

Nous allons voir maintenant, en nous laissant guider par M. Kostyleff, comment se forment ces réflexes cérébraux, et ce qui les met en branle.

Il est bien entendu que notre guide n'abandonne presque pas le circuit fermé de la vie physiologique individuelle. Il faut donc traduire, en termes physiologiques, d'une part, l'action du milieu social sur l'individu et, de l'autre, les phénomènes psychiques concomitants dans la vie de l'esprit. Le physiologique que nous offre M. Kostyleff est bien un tunnel qui conduit du social au psychique. Puisque c'est un tunnel, il y a toute l'obscurité nécessaire sur le trajet. Ce qui s'y passe ne peut être qu'hypothétique.

Et d'abord, comment se forment les réflexes cérébraux, et qu'est-ce qui provoque leur formation?

Selon M. Kostyleff, un réflexe cérébral est une voie cérébrale tracée d'une manière plus ou moins puissante. Son aptitude à se reproduire et à persister dépend donc de la manière plus ou moins *puissante*, dont la voie cérébrale correspondante a été traversée et, par suite, de la force du choc de décharge motrice plus ou moins énergique, qui a ouvert et traversé premièrement cette voie. Lorsque le choc a été très puissant, le réflexe cérébral persévère et tend à devenir obsession, empêchant la formation des réflexes plus

faibles[1]. Mais comment se constitue, en fait, cette voie? C'est-à-dire, comment se forment, en réalité, ces réflexes? L'effet de la décharge motrice, en traçant la voie d'un réflexe cérébral, consiste, selon M. Kostyleff, qui cite à ce propos M. Sollier, *à rendre plus facile, sur ce parcours, vers les centres, la dislocation et la disjonction des molécules, à diminuer, par suite, la cohésion moléculaire sur cette voie.* Mais la décharge motrice de ce choc, en se répétant, a pour résultat d'augmenter le volume cérébral, en augmentant les cellules, car « *sous l'influence d'excitations répétées, la cellule a une nutrition plus active,* elle *augmente de volume, ses prolongements grandissent et se mettent, par conséquent, plus étroitement en contact avec les prolongements des cellules voisines.* Cela explique, dit M. Kostyleff, comment l'exercice agit sur la mémoire, comment l'association des souvenirs se fait d'autant plus rapidement qu'elle s'est plus souvent répétée[2]. »

La manière dont, selon M. Kostyleff, se forment physiologiquement les réflexes cérébraux, confirme, de toute évidence, ce que nous avions dit de l'irradiation des états intérieurs *forts* et *répétés*, provoqués par des chocs douloureux avec la réalité des groupes humains. Elle nous laisse très bien voir aussi comment ces chocs mêmes, ces décharges motrices puissantes, en se répétant et en se compliquant, augmentent et compliquent le volume du cerveau humain. C'est qu'elles excitent l'activité intense des cellules, provoquent leur besoin de se nourrir activement et augmentent ainsi leur masse. Tel est précisément le rôle des états intérieurs forts, que la vie collective, religieuse ou économico-militaire provoque chez l'individu social et qu'elle renforce encore par la répétition.

Ainsi formés, les réflexes cérébraux, comment sont-ils mis en branle? Qu'est-ce qui les met en action pour que leur revivification, leur vibration continuelle produise la vie de l'esprit? C'est, d'après M. Kostyleff, *les variations des états physiologiques*, qui empêchent l'arrêt complet des réflexes cérébraux et entraînent la mobilité du mécanisme cérébral, qui caractérise la pensée d'un adulte. Car, pour M. Kostyleff, la rapidité et la variété de nos jugements s'expliquent, en effet, *par la nature excessivement mobile du cerveau*, qui

1. *Substituts de l'âme*, p. 184.
2. P. 167.

est si mobile et si compliqué que les moindres variations organiques suffisent pour le mettre en mouvement.

En premier lieu c'est le processus de nutrition, d'anémie ou de hyperhémie, dans les centres nerveux du cerveau, qui détermine le flux de notre pensée. « L'expérience a montré, en effet, que l'activité cérébrale psychique a une action directe sur le pouls », qu'il y a une « diminution de la main, due au resserrement réflexe des vaisseaux et une accélération de l'activité du cœur ». Et ce fait s'explique très naturellement et tout simplement, car « s'il y a circulation plus active dans le cerveau, c'est que les cellules nerveuses sont plus actives pendant que la pensée se produit, pour qu'elle se produise ».

Non seulement l'activité de l'esprit, effet de l'activité des réflexes cérébraux, s'explique ainsi en elle-même par le branle que les phénomènes physiologiques provoquent dans les réflexes cérébraux, mais les phénomènes vaso-moteurs et nutritifs se manifestent dans les états affectifs de l'organisation et, par ces derniers, exercent une *action directrice* sur l'association des réflexes. « Et, d'une manière générale, il est évident que l'état physiologique du cerveau a une action directe sur l'enchaînement des réflexes. » La preuve en est faite par l'action du vin et du café. Non seulement l'état physiologique du cerveau mais l'organisme entier réagit sur les réflexes cérébraux « d'une manière plus ou moins vive, plus ou moins profonde, selon *l'état de sensibilité dans lequel il se trouve* ». Bref, le schéma physiologique de la vie consciente, réduit à ses termes derniers, se présente donc ainsi : le cerveau est composé de réflexes cérébraux fonctionnels que les variations de l'organisme mettent en branle et ce sont ces variations mêmes qui dirigent l'enchaînement de réflexes, leur association. L'origine de ces réflexes, c'est le choc des décharges motrices qui vont dans la direction des centres nerveux, c'est-à-dire les excitations fortes, les chocs les plus énergiques que le milieu immédiat produit sur l'organisme et qui sont seules propres, à cause de leur intensité même, de se propager jusqu'aux centres nerveux du cerveau.

La seule question que M. Kostyleff laisse indécise c'est de savoir si c'est la pensée qui détermine l'affluence du sang vers le cerveau, ou bien si la pensée ne se produit que parce que le sang, de lui-même, afflue du corps vers le cerveau. Question d'autant plus

embarrassante qu'elle est, à nos yeux, capitale. M. Kostyleff la laisse dans l'équivoque, en disant tout simplement que s'il y a circulation plus active dans le cerveau, c'est que les cellules nerveuses sont plus actives *pendant* que la pensée se produit, pour qu'elle se produise. Pour être net, si cela est possible, il faut décider si c'est la pensée qui provoque l'affluence du sang afin qu'elle se produise et se continue, ou si c'est, au contraire, l'affluence du sang au cerveau, indépendamment du cerveau et de la pensée et dépendant des états de l'organisme, qui provoque mécaniquement la pensée. C'est se demander, en d'autres termes, est-ce le corps qui pense par le cerveau, ou bien le cerveau qui dispose du corps et pense par son intermédiaire ? M. Kostyleff penche, il est vrai, vers la première hypothèse ; à son avis, c'est le corps qui pense par le cerveau, car les états forts de l'organisme produisent les réflexes cérébraux et les variations de l'organisme mettent ces réflexes en branle et déterminent la direction.

Il a vérifié son hypothèse avec beaucoup de succès dans l'interprétation des fonctions supérieures de la conscience : la formation des images mentales, la mémoire, l'imagination créatrice, l'attention, l'association des idées, le jugement. Son interprétation a été bien sommaire, sans doute, et à cause de cela bien vague, mais il s'est servi, pour la préciser et la compléter, des données de la psychologie introspective qui lui ont aidé, reconnaissons-le, beaucoup plus qu'il ne lui a été profitable, lui et son hypothèse.

On peut résumer ainsi les résultats essentiels de cette vérification. M. Kostyleff explique l'*image mentale* par le groupement des réflexes que le choc des décharges puissantes provoque dans le cerveau, et dont elle n'est que l'expression subjective. La mémoire est la faculté qu'ont les images mentales de revenir ; et il l'explique par la répétition des chocs des décharges nerveuses qui augmentent le volume des cellules du cerveau et agrandissent ses prolongements en établissant un contact plus étroit entre elles. L'*imagination créatrice* est la prépondérance d'une image mentale, qui fait qu'elle devient le centre d'attraction des autres images, et la prépondérance s'explique par l'état de l'organisme, plus ou moins conscient, la tristesse, la joie, les *goûts esthétiques* (?) ou les dispositions morbides qui déterminent la formation des réflexes. Connu ou inconnu, c'est donc toujours l'état de l'organisme qui détermine,

à un moment donné, l'énergie et la prépondérance d'une image mentale. L'*attention* est, selon M. Kostyleff, tout simplement, comme l'a montré M. Ribot, « un phénomène physiologique vaso-moteur, c'est-à-dire une plus grande activité sanguine dans l'organe cérébral, et des phénomènes respiratoires ». Or l'activité de l'attention aboutit à l'*abstraction*, car les images mentales et les idées générales sont l'objet et en quelque sorte la cause d'un acte d'attention. Mais qu'est-ce que l'abstraction ? C'est, dira M. Kostyleff avec M. Ribot, le renforcement de certains traits des objets et l'affaiblissement de certains autres traits que M. Kostyleff explique par la consolidation des traits communs dans l'expérience répétée des mêmes objets. Il ne va pas plus loin, pour montrer en quoi consiste ce renforcement.

De tout cela, il résulte clairement que c'est le corps, les états de l'organisme qui pensent par le cerveau, et cela est, sans doute, d'une vérité définitive. Seulement, il faut se demander pourquoi le corps impose telle ou telle pensée, telle ou telle direction de pensée, telle ou telle complexité et mobilité de pensée. Car ces variations des états organiques déterminants doivent avoir eux aussi des causes déterminantes. M. Kostyleff ne se pose pas, d'une manière claire, cette question ou bien il ne se la pose pas du tout, parce qu'il croit, à ce qu'il semble, que les lois et la nature physiologique du corps sont suffisantes pour expliquer les phénomènes conscients.

Or, précisément, tout ce que nous avons dit, dans les pages précédentes, sur les influences infiniment fortes et compliquées, que la vie religieuse et économique du groupe exerce sur la vie zoologique de l'homme, nous semble répondre d'une manière adéquate à la question que devrait se poser et que ne se pose pas M. Kostyleff. Ces influences du milieu collectif complètent, croyons-nous, et vérifient très bien l'hypothèse et les interprétations qu'il donne aux phénomènes conscients.

Nous avons vu, en effet, d'où viennent ces chocs énergiques, douloureux, assez intenses donc pour pénétrer jusqu'au cerveau et y produire des réactions puissantes, propres à former des réflexes cérébraux. *Les rites religieux, la guerre et l'esclavage ont été les grandes sources génératrices de réflexes cérébraux et de variations organiques vaso-motrices, nutritives, respiratoires, par suite, d'états*

affectifs forts. Puisque, au fond, ce qui détermine la vie, la mobilité de la pensée, c'est l'affluence du sang au cerveau, il est évident que toutes les influences brutales de la société sur l'homme zoologique ont eu pour effet immédiat précisément ce phénomène vaso-moteur. C'est le martyre et la violence qui font affluer le sang vers le cerveau. Si, chez l'homme, le sang s'est dirigé, de plus en plus en grande quantité, vers le cerveau, pour en augmenter le volume et y provoquer la pensée, c'est sous le fouet des tortures, des brutalités, des violences de toute sorte que les rites religieux, les faits de guerre et l'état d'esclavage ont infligées à l'humanité. Ce sont ces actions qui, en se compliquant infiniment, ont créé dans le cerveau le nombre infini des réflexes cérébraux, et ont provoqué le grand courant d'affluence sanguine vers cet organe pour s'y dépenser en une activité sans cesse et sans fin. Car, en effet, dans la physiologie humaine, on a constaté ce fait que le cerveau attire à lui une grande partie de la substance nutritive du corps et que la vie du cerveau épuise jusqu'aux dernières ressources de l'organisme.

On peut, d'une manière générale, et plutôt métaphorique, représenter l'action de la vie collective sur l'homme comme *une pression systématique exercée sur l'organisme pour produire l'affluence du sang vers le cerveau.* Sous cette action s'est établi un courant toujours plus grand de sang vers les centres cérébraux, et il s'est établi comme une habitude du cœur d'envoyer dans la direction du cerveau la plus grande quantité de sang. En ce sens, le cœur domine le cerveau, et on peut dire, avec Pascal, que le cœur a des raisons que la raison ne connaît pas. Les voies les plus battues, les plus larges, de la circulation sanguine se sont formées sous la pression de l'action collective, et se sont dirigées vers le cerveau. Or, les mêmes circonstances qui ont provoqué le courant du sang vers le cerveau, y ont créé, en même temps, les réflexes cérébraux de M. Kostyleff, ces dispositions fonctionnelles, ces habitudes neurales, dont nous parlent Wundt et James.

Les événements de l'histoire et de la préhistoire des sociétés humaines ont eu pour résultat de créer une infinité de réflexes cérébraux et de drainer, sur des voies toujours plus larges, une quantité toujours plus grande de sang dans la direction de ces réflexes. Avec l'infinie complexité et étendue de la société, le volume du

cerveau a augmenté considérablement, et son contenu s'est compliqué infiniment par ces réflexes que la vie sociale, religieuse et économique a créés dans le cerveau. A mesure que ces réflexes se sont multipliés et compliqués, ils sont aussi devenus plus subtils, plus mobiles, par suite, et comme, avec leur complexité, s'élargissaient aussi les voies par où le sang afflue vers eux, il s'ensuit que toute excitation extérieure, aussi faible et fine soit-elle, déchaîne l'activité cérébrale, qui, à son tour, attire très facilement l'afflux du sang nécessaire à la vie de la pensée.

A vrai dire, les rapports entre le cerveau et le cœur sont de tous points comparables à ceux qui, dans une machine à vapeur, relient le *cylindre à piston moteur* avec le *tiroir de distribution*. De même que, dans la machine, le piston est mis en mouvement par la vapeur que le tiroir de distribution lui envoie dans le cylindre, et pourtant c'est le propre mouvement du piston qui règle indirectement cette distribution et se fait envoyer, au moment opportun, la vapeur nécessaire, de même c'est le cœur qui met le cerveau en mouvement, et pourtant c'est le cerveau même qui incite le cœur à lui envoyer le sang nécessaire à son fonctionnement et règle cette distribution du sang. Il y a, peut-être, tout de même cette différence que le cœur a un peu plus d'initiative que le tiroir de distribution. En tous cas, les rapports du cœur au cerveau sont infiniment plus fins et plus compliqués. Le sens de ces rapports en est pourtant absolument le même.

L'histoire humaine a créé dans l'organisme zoologique le cerveau développé qui est un admirable, un merveilleux mécanisme adapté à la société et à ses rapports compliqués et abstraits. Elle crée dans le cerveau autant de réflexes qu'il y a de rapports sociaux — signes physiologiques de ces rapports sociaux extérieurs et abstraits — et par les moindres moyens et excitations extérieures, les mots parlés ou écrits, par exemple, elle met en branle le mécanisme très compliqué de ces réflexes, qui, à leur tour, en fonctionnant, agissent sur le cœur et attirent l'affluence du sang et l'énergie nutritive nerveuse, nécessaire à l'activité consciente. C'est pourquoi, à l'encontre de M. Kostyleff, nous pouvons dire que c'est le cerveau qui pense par l'organisme, c'est-à-dire par les moyens que lui procure l'organisme. Mais il est arrivé là, parce que, au commencement, c'est l'organisme qui a pensé par le cerveau. C'est dire, en d'autres

termes, que si la société actuelle agit directement sur le cerveau et déchaîne la pensée, quitte à ce que le cerveau réagisse sur le cœur et sur le corps pour exprimer et extérioriser la pensée, c'est parce que la société a commencé par influencer le corps et le cœur, par penser avec le corps, au moyen de ces modifications qui ont, précisément, déterminé le développement du cerveau, les réflexes cérébraux et la grande affluence vaso-motrice dans sa direction. C'est précisément parce que les réflexes cérébraux et le cerveau sont les produits de l'organisme qu'ils peuvent, à leur tour, l'influencer, agir sur lui. Plus la voie afférente du cœur au cerveau a été battue et élargie, plus facile sera donc la communication efférente, l'ordre du cerveau intimé au cœur, pour s'en faire envoyer le sang nutritif nécessaire.

C'est pourquoi, pour les intellectuels, les rapports sociaux les plus abstraits et complexes, perçus directement ou indirectement, par signes symboliques — la parole écrite ou parlée — n'ont plus besoin de l'intermédiaire du corps pour agir sur le mécanisme infiniment complexe des réflexes cérébraux, mais agit directement sur eux, et c'est par leur intermédiaire qu'ils influencent le cœur et qu'ils changent même les états physiologiques du corps. A ce point de vue, le corps et le cerveau des hommes diffèrent beaucoup, énormément même, et, d'une manière générale, nous ne pouvons pas dire que l'homme soit arrivé à cette plasticité organique nécessaire et à la complexité et à la finesse cérébrales indispensables au déploiement de la société actuelle.

Jusqu'à ce que l'homme puisse réaliser la complexité et la souplesse nécessaires à la pensée, à la perception des rapports sociaux et physiques, il a fallu la longue et complexe influence de la vie du groupe social infiniment agrandi. Pendant tout ce temps, l'organisme était relativement résistant et le corps, loin de déterminer l'activité de la pensée, en était plutôt une condition restrictive. En cédant de sa rigidité, en devenant complexe et souple, grâce aux influences énergiques de la vie du groupe, le corps humain est devenu, de moins en moins, une condition restrictive de la pensée. Il est aujourd'hui infiniment supérieur, à ce point de vue, à ce qu'il était au commencement; mais il n'est pas encore tout ce qu'il devrait être; il a encore à être rendu plus fin, plus souple, plus élastique et plus perméable à la vie de la pensée et des règles

morales. La rigidité des penchants et des instincts zoologiques n'est pas encore entièrement abolie en lui. La cohésion moléculaire dans le cerveau et dans l'organisme n'a pas été assez diminuée, n'est pas rendue assez mobile. L'homme porte encore les tares du péché originel, car le péché originel, c'est, qu'en venant au monde avec un corps et une nature zoologique, il y a contradiction entre cette nature et sa nature sociale et consciente. Sa déchéance exprime bien improprement, en effet, son passage de l'état animal à l'état social.

Bref, disons donc, pour résumer, que l'hypothèse des réflexes cérébraux, de leur formation et de leur fonctionnement, telle que nous la présente M. Kostyleff, est vraie, en ce sens qu'elle représente la genèse physiologique des phénomènes psychiques. Sous l'action énergique, violente, du groupe social, le corps subit des variations physiologiques qui créent les réflexes cérébraux, de la manière même que le dit M. Kostyleff. Dans cette période, c'est le corps qui pense par le cerveau, c'est le corps qui, sous la pression de la vie collective, envoie au cerveau le sang nécessaire à la pensée et y crée les réflexes, organe de cette pensée. Nous pouvons dire que le groupe social, qui agit par le corps sur le cerveau, pense, lui, alors, indirectement par le cerveau et directement par le corps. Mais, une fois les réflexes créés, multipliés et rendus très mobiles, la société peut agir directement sur le cerveau et, par lui, sur le cœur et sur le corps. Alors, le cerveau pense par le corps. C'est la pensée qui agit sur le corps et en tire ses éléments nécessaires et alors : *mens agitat molem*[1].

M. Kostyleff veut réaliser ce miracle : expliquer tous les phéno-

1. M. Th. Ribot établit que « la vie affective et l'intelligence sont hétérogènes, irréductibles l'une à l'autre » (p. 1). « Par raison d'une différence de nature, le sentir est réfractaire à une réduction à l'intelligence » (p. 3). Et M. Ribot ajoute quelques pages plus loin que « la conscience primordiale est donc purement affective ». Nous devons faire remarquer que, dans cette étude, la manière de voir, si autorisée, de M. Ribot se trouve pleinement confirmée et vérifiée, à cette seule précision près que les représentations intellectuelles, loin de pouvoir expliquer la vie affective et se réduire à elle, en sont leur point de départ. L'intelligence et la conscience sont faites de l'étoffe de la vie affective; mais si elles en partent, elles en diffèrent comme le système solaire diffère de la nébuleuse primitive dont il est parti et s'est constitué. Émotion et intelligence constituent les deux termes extrêmes d'une série ininterrompue d'étapes évolutives, et c'est seulement dans ce sens précis qu'on peut soutenir que l'intelligence se réduit à l'émotivité, sans que le contraire soit vrai. C'est ce que nous entendons en disant qu'à l'origine c'est le corps qui pense par le cerveau.

mènes de notre conscience et leurs lois, exclusivement par le milieu immédiat de l'organisme et par les lois physiologiques. Il croit qu'il peut se dispenser de tout ce qui dépasse le corps et ses états physiologiques. On le comprendrait si, de propos délibéré, il s'en limiterait là, en se disant : je n'étudie que le côté purement physiologique des états de conscience, et je ne recherche que leur transmission sur le parcours organique et cérébral jusqu'à ce qu'ils se transforment en états subjectifs, en état de conscience[1]. Cependant tel n'est pas le cas; M. Kostyleff pense, au contraire, que les réflexes cérébraux et leur mise en jeu par les variations organiques du corps épuisent l'explication scientifique des états de conscience.

L'explication de M. Kostyleff est sans doute vraie pour les rêves. Je crois même que, en voulant expliquer physiologiquement la vie de la pensée, M. Kostyleff nous a fourni une explication scientifique, parfaite et définitive, de la vie des rêves. En effet dans les rêves, l'enchaînement des idées, l'enchaînement des réflexes cérébraux, mis en fonction par les états organiques du corps, sont déterminés par l'état physiologique ou par la position même que garde le corps pendant le sommeil. Les rêves sont, sans doute, provoqués par les états et les variations de notre organisme abandonné à lui-même. D'ailleurs, la psychologie matérialiste, physiologique, comme toute philosophie matérialiste en général, pour avoir trop cherché à éviter les fantaisies de la pensée idéaliste, s'est égarée, a abouti aux rêves et à l'explication des rêves. La philosophie idéaliste est la pensée réveillée, le matérialisme c'est le sommeil de la pensée, c'est le rêve.

N'y a-t-il pas une autre issue de là? Nous avons essayé, ici, d'en indiquer une, en sortant du tunnel proposé par M. Kostyleff dans la direction de son point d'entrée. Nous avons tâché d'ouvrir les yeux à la lumière qui précède l'entrée du tunnel, et par là nous croyons avoir montré comment il faut utiliser et compléter, en même temps, son hypothèse des réflexes cérébraux.

Car, réduite à elle-même, l'explication de M. Kostyleff est analogue à l'entreprise de quelqu'un qui voudrait interpréter les merveilles d'une sonate de Beethoven rien que par l'analyse du

1. C'est pourtant l'attitude qu'adopte M. Bechterew dans l'ouvrage récemment publié, la *Psychologie objective* (Paris, Alcan, éditeur).

mécanisme du piano sur lequel elle a été jouée. On pourrait, sans doute, montrer que les sons que nous entendons sont bien l'effet de ces réflexes du piano, qui sont précisément les touches blanches et noires, reliées aux cordes intérieures, et qui, mises en mouvement, frappent les cordes. Les vibrations des cordes, ainsi obtenues, font vibrer tout l'ensemble du bois sonore : elles s'y synthétisent et donnent l'émotion esthétique. Le savant qui en donnerait cette explication serait en son droit de croire qu'il nous offre là une interprétation irréprochable de clarté et d'exactitude. Mais pour être irréprochable, combien elle est bornée et inutile.

Au fond, elle n'explique rien, et l'avantage de sa clarté et de son exactitude aura empêché de prendre en considération l'artiste qui joue et encore celui qui a composé cette sonate. Pour ce savant supposé, le tout dans l'explication scientifique d'un morceau de musique ce sont les touches et les cordes auxquelles elles sont reliées, de vrais réflexes mécaniques, dont la mise en mouvement s'expliquerait peut-être par le corps du piano, par le bois dont il est composé, par les propriétés sonores de ce bois. L'artiste devient pour lui inexistant et insaisissable, un fantôme dans le genre de l'*Homme invisible* de Wells.

Il en est absolument ainsi des réflexes cérébraux de M. Kostyleff. Les réflexes cérébraux, sans doute, ont bien le rôle qu'il leur attribue dans le mécanisme physiologique de la pensée. Seulement, il faut y introduire l'insaisissable artiste qui les a créés et qui promène ses doigts invisibles sur la gamme infiniment riche de ces touches cérébrales. C'est ce que M. Kostyleff ne s'est pas donné la peine de faire, car il le considère comme inexistant, il s'en est dispensé. Nous avons essayé, mais combien sommairement et vaguement encore, nous le savons bien, de montrer ce grand artiste qui promène ses doigts sur le clavier infini de nos réflexes cérébraux et en fait sortir l'infinie richesse de notre conscience. C'est sans doute dans cette direction qu'il faut chercher pour compléter les données de la psycho-physiologie et découvrir les lois de la pensée.

Quelques-uns des psychologues allemands que cite M. Kostyleff, et qui ne pouvaient pas se contenter des résultats de la physiologie cérébrale, ont abouti à des résultats très proches de notre hypothèse. Ainsi Wahle, selon M. Kostyleff, « a transposé le

principe de l'unité de la conscience dans le domaine de l'inconnaissable ». Et lorsqu'il a essayé de préciser cet inconnaissable, lorsqu'il a voulu donner la dernière explication de la *volonté*, de l'association des idées, il a attribué le groupement de ces phénomènes à une *action divine*. Or, notre hypothèse sociale, économico-religieuse, que nous venons de résumer, ne fait que rendre explicite l'intuition du psychologue allemand. Et, en effet, jamais le corps humain, par lui-même, par sa relative imperméabilité initiale, par son peu de souplesse originaire, ne pourrait rendre compte de la vie de notre pensée. Bien loin d'en être la cause, il en est plutôt un organe qui la rend difficile, et une condition restrictive. N'eut été l'effet des souffrances corrosives millénaires, que la vie collective a infligées à l'homme, jamais notre organisme et notre cerveau n'auraient produit d'eux-mêmes ces réflexes cérébraux innombrables, par lesquels s'exprime la vie sociale de notre conscience. Le corps, en tant qu'il est encore réfractaire à la pensée, est bien le *péché originel*, dont nous sommes entachés dès notre naissance.

On peut dire, en effet, que l'action cent fois millénaire de la vie collective sur l'homme a été une sorte de mortification constante du corps humain, un supplice sans fin de la vie individuelle zoologique, et que ce sont ces brutalités répétées et systématiques qui, en rendant l'homme souple, ont provoqué l'accroissement considérable du cerveau et l'apparition et le développement exceptionnel de la vie de l'esprit. Organe de souffrance, le cerveau a accumulé les répercussions douloureuses, s'est nourri des chocs violents et de l'étoffe de ces souffrances, en a distillé l'esprit et a rallumé la petite flamme brillante de la conscience. Tels ces mollusques, dont l'état morbide, à la suite d'un accident extérieur, provoque la sécrétion de la substance brillante des perles. L'intuition du poète ne s'y est donc pas trompée.

C'est en tuant, en quelque sorte, le corps, en torturant la vie zoologique de l'animal, qu'on a déterminé l'essor de la conscience, de la morale, de l'art et même de la science, l'essor de la vie de l'esprit, qui se manifeste dans toutes ces formes de l'activité cérébrale. L'humanité souffrante, sous les chocs violents de la vie historico-sociale, est supérieurement symbolisée par ce Jésus de la légende chrétienne, qui, par la souffrance, rachetait le

péché originel de l'homme. Il y a, en effet, une logique vraiment divine, qui, du péché originel, mène à la rédemption par la souffrance. L'histoire, et surtout la préhistoire, ont été un grand acte de crucification du corps de l'humanité, pour que se développe en lui le cerveau, et en jaillissent ainsi les sources de la vie de l'esprit, cet *esprit de vérité* que le sauveur avait promis d'envoyer, après sa mort, à ses apôtres et à ses fidèles. L'*esprit de vérité* devait apporter aux chrétiens le savoir, la connaissance des choses qui seront, et la consolation des arts avec la promesse d'une vie éternelle. Au moins partiellement, il a déjà réalisé ses promesses.

D Draghicesco.

Revue critique

Walther Schmied-Kowsarzik. — Umriss einer neuen analytischen Psychologie und ihr Verhältniss zur empirischen Psychologie, Leipzig, Barth, 1912, 318 p.

Cet important ouvrage, fort bien composé, comprend deux parties : la première traite de « l'essence de l'Analyse »; l'auteur y définit le point de vue analytique, particulièrement en psychologie, et situe cette science parmi les autres sciences analytiques; la seconde expose « la systématique psychologique » : c'est donc une application des vues théoriques exposées dans la première. On ne saurait trop féliciter l'auteur d'avoir su maintenir une si étroite correspondance entre la doctrine et l'exemple. A l'intérieur de chacune de ces deux grandes divisions il est aisé de faire deux subdivisions. La première partie admet ainsi deux chapitres : l'un concernant l'opposition de la connaissance analytique et de la connaissance empirique, l'autre concernant le rapport de la psychologie analytique à la psychologie empirique. Quant aux nombreux chapitres de la seconde partie, ils forment deux groupes : le premier (de 1 à 4) concernant les vues générales sur la conscience, le système des contenus de conscience; le second (de 5 à 10) concernant la description détaillée des différents contenus de conscience (sensations, sentiments, tendances, intuition d'espace et de temps, représentations, jugement et intuition, pensée réfléchie et création imaginative).

L'esprit général du livre, énergiquement anti-empiriste, éclate à toutes les pages. Certes l'auteur ne conteste pas la grande utilité de la réaction empiriste qui a occupé la plus grande partie du XIXe siècle et a efficacement contribué à fonder la psychologie comme science d'expérience, en détruisant le mirage du romantisme métaphysique des Fichte et des Schelling. Mais ces immenses services ne doivent pas nous faire oublier que l'empirisme est doublement défectueux : d'abord au point de vue de la matière des études psychologiques, puis au point de vue de la valeur logique des connaissances auxquelles conduit sa méthode. La tendance empiriste a abouti, en effet, à une étroite restriction du champ des recherches, à une mutilation de la psychologie contre laquelle S.-K., à la suite de Dilthey, a raison de s'élever avec force. La psychologie ne saurait se borner à l'étude minutieuse des sensations et des associations d'images; elle n'est pas tout entière dans la psycho-physique et la psycho-physiologie; elle a

un objet beaucoup plus vaste : la vie complète de l'âme dans toute son étendue et sa richesse. Quant à la méthode empiriste, limitée à l'observation immédiate et à l'expérience inductive, elle n'atteindra jamais qu'à des connaissances simplement probables, ne possédant aucun caractère de nécessité ni de généralité stricte. Or le psychologue peut et doit viser plus haut : par un effort d'analyse il découvrira les contenus simples, élémentaires, irréductibles de la conscience, les décrira, les classera systématiquement, déterminera les connexions qui les unissent dans la vie complexe de l'âme et finalement présentera un ensemble méritant le nom de science au sens rigoureux du mot, c'est-à-dire relevant d'une connaissance logiquement certaine, strictement générale, typique et nécessaire, susceptible d'être formulée en propositions apodictiques. Telle est, du moins, la haute ambition de l'auteur.

C'est qu'effectivement le caractère essentiel de la connaissance analytique est son opposition à la connaissance empirique. S.-K., on le voit, attache à l'expression « analytique » une acception plus large que celle qui lui avait été attribuée par la tradition philosophique historique, lorsque Hume d'une part opposait le savoir de relation au savoir de fait, puis Leibniz les vérités de raison aux vérités de fait, Kant enfin les jugements *a priori* aux jugements *a posteriori*. Précisément, en parlant dans le titre de son ouvrage d'une « nouvelle » psychologie analytique, l'auteur pensait nous avertir qu'il se faisait une idée un peu nouvelle de la connaissance « analytique ». Certes Hume et Kant notamment ont eu le mérite de voir dans le concept du « non-empirique » non seulement l'inverse de l'expérience inductive mais encore une espèce logique différente. Mais d'une part Hume a le tort de limiter le domaine du savoir de relation aux relations des concepts, telles qu'on les observe par exemple dans les mathématiques, et d'autre part Kant, comme le lui a reproché judicieusement Meinong entre autres, en usant des termes scolastiques d'*a priori* ou d'*a posteriori*, ouvre malencontreusement la porte aux controverses ontologiques. Cela est d'autant plus regrettable qu'il avait eu le mérite de faire rentrer dans le cercle de la connaissance analytique, non seulement la connaissance mathématique, mais encore l'ensemble des disciplines non empiriques : théorie des catégories, éthique, esthétique, philosophie du droit et de la religion. Surtout il faut éviter de limiter la signification d'analytique, à celle que le même Kant lui attribue quand il oppose les jugements analytiques aux jugements synthétiques. D'abord ce serait renouveler l'erreur déjà signalée d'après laquelle la connaissance analytique ne concernerait que des concepts. Ensuite pour qu'une connaissance soit analytique il faut et il suffit qu'elle saisisse la légitimité interne des rapports intrinsèques entre deux ou plusieurs termes. Or c'est ce que font aussi bien les jugements nommés synthétiques par Kant et on le voit clairement par l'exemple

des axiomes géométriques, car pour le mathématicien Hilbert, comme pour Dilthey, comme pour Kant lui-même, ces axiomes ne font qu'exprimer la légitimité interne des rapports intrinsèques des éléments de notre conception de l'espace. La connaissance analytique est donc essentiellement la connaissance des propriétés de tout ce qui peut être objet de pensée, considérées en dehors de toute existence historique particulière de la chose, au point de vue de leurs déterminations internes; c'est aussi conséquemment la connaissance de la légitimité interne des rapports intrinsèques d'unité, de pluralité, d'identité, de diversité, de ressemblance, de différence, etc., entre ces propriétés. Ici éclate l'opposition de la connaissance analytique avec la connaissance empirique : tandis que les jugements d'expérience ont trait à une existence historique définie par des déterminations d'espace, de temps, de nombre, et sont, pour cette raison, individuels, historiques, sans universalité, les jugements analytiques au contraire n'ont trait à aucune existence spatialement, temporellement, numériquement définie, ils n'ont rien d'historique et sont absolument universels et apodictiques. Quand j'énonce qu' « il y a une différence entre le bleu de cobalt et le bleu de Prusse », c'est là une proposition qui ne renferme aucune affirmation d'existence individuelle historique visant tel morceau de cobalt ou de bleu de Prusse particuliers, ce n'est pas un jugement assertorique, c'est un jugement apodictique énonçant un rapport intrinsèque de différence entre le bleu de cobalt et le bleu de Prusse pris comme couleurs typiques dans leur caractéristique essentielle.

On conçoit maintenant que le domaine de la connaissance analytique ne soit pas limité aux sciences abstraites déductives, mais que les sciences concrètes, expérimentales, inductives elles-mêmes puissent donner lieu à une étude analytique du réel. Considérons l'énonciation suivante : « La couleur de cette fleur tient le milieu entre le pourpre et le violet. » Elle contient en réalité deux jugements, de nature très différente, impliqués l'un dans l'autre : d'abord un jugement assertorique et empirique d'existence : à savoir que cette fleur particulière réelle a telle couleur donnée, ensuite un jugement analytique apodictique opérant la détermination de la couleur en elle-même par un rapport de ressemblance à d'autres couleurs. Herbart a donc tort de prétendre que seules les propositions existentielles renferment une énonciation d'existence, car dans cet exemple la proposition analytique se réfère à une énonciation d'existence. Inversement Brentano n'a pas moins tort de croire que tous les jugements sont réductibles à une proposition existentielle, car la détermination analytique de la couleur au moyen de la ressemblance ajoute évidemment une opération mentale originale à la pure et simple constatation historique de la présence individuelle de la couleur. La vérité est que dans toutes les sciences d'expérience la connaissance analytique est impliquée dans la connais-

sance empirique : il y a donc lieu de l'en dégager par une interprétation méthodique. Ce sera l'objet d'une spéculation scientifique qui n'aura rien de commun avec la spéculation métaphysique et dialectique. Car il s'agit ici de dégager les propriétés essentielles et les connexions intimes de réalités préalablement établies avec certitude par l'expérience : la constatation du réel est le point de départ de toute science solide. Mais réciproquement l'expérience a besoin du complément de l'analyse pour découvrir les propriétés essentielles du donné, déterminer les rapports nécessaires et caractéristiques des réalités : chaque science d'expérience se double donc d'une science d'analyse : la stéréométrie fait pendant à la cristallographie, la systématique des plantes et des animaux à l'histoire naturelle. Désormais à côté de la psychologie empirique il est légitime, il est urgent de constituer une psychologie analytique.

A vrai dire cette nécessité a été sentie par plusieurs philosophes contemporains, notamment par Eucken, Husserl et Meinong. Eucken oppose à l'étude empirique sa méthode « noologique », mieux adaptée aux formes supérieures de la spiritualité logique, esthétique et éthique. Husserl, à côté de la psychologie empirique, ménage un rôle important à une discipline descriptive générale qu'il appelle « Phénoménologie ». Mais la méthode d'Eucken, dont l'esprit est excellent, n'a pas reçu une définition doctrinale absolument précise, et quant à l'expression employée par Husserl, elle ne pouvait être plus mal choisie, car le nom de « Phénoménologie » est peu propre à évoquer l'idée d'une connaissance apodictique. Meinong embrassant sous le nom de « théorie de l'objet » l'ensemble des sciences non empiriques, y comprenait aussi la psychologie : mais il donnait par là au concept d' « objet » une acception contraire aux habitudes constantes de la pensée philosophique. Dilthey est donc le seul qui ait nettement conçu le projet et tracé le plan d'une psychologie analytique systématique et détaillée. C'est ce projet, ce plan de son maître que S.-K. s'est attaché à réaliser avec beaucoup de conscience et de pénétration. A ses yeux la psychologie analytique a deux tâches principales : la première d'isoler et de décrire les contenus simples, irréductibles, fondamentaux de la conscience; la seconde de distribuer ces contenus en systèmes d'après leurs rapports intrinsèques, et de représenter ces systèmes de connexions par des schémas clairs et exacts. On peut atteindre ce double but sans recourir à l'observation objective externe. Si la psychologie empirique accroît sa valeur par la multiplicité des constatations individuelles, si elle a besoin de la riche expérience des connaisseurs d'hommes, du globe-trotter, de celle qui est emmagasinée dans l'histoire, les récits, les comptes rendus, les journaux, la psychologie analytique au contraire visant exclusivement ce qu'il y a de typique, d'essentiellement caractéristique dans chaque réalité de conscience, peut se contenter de l'observation subjective. Elle s'efforcera à

la constatation précise des caractères abstraits de chaque contenu de conscience; à la comparaison introspective de ces contenus, à une distinction aussi décisive que peut le permettre leur fréquente et intime implication mutuelle, à la perception de leurs modes de liaison variés. La psychologie analytique n'usera pas non plus de l'expérimentation. En effet ce n'est pas expérimenter que constituer volontairement en soi, directement ou indirectement, un contenu de conscience typique pour en mieux considérer à loisir les propriétés, les caractères essentiels, imitant le procédé de ceux qui, par exemple, produisent arbitrairement les gestes et les attitudes d'une émotion pour en éprouver le sentiment intérieur. Le contenu typique de conscience ainsi constitué ne joue pas d'autre rôle que les figures géométriques ou les modèles de solides en carton ou en bois que construit le mathématicien, pour mieux saisir d'une façon intuitive et synoptique le lien nécessaire des éléments d'une notion absolument générale en elle-même. Sa seule exigence est que le monde intérieur du psychologue analytique soit sans lacunes : il faut que rien d'humain ne soit étranger à sa conscience : il ne doit pas ressembler en cela à Kant, grand analyste de l'intelligence abstraite, mais dépourvu du sens de l'harmonie des couleurs et des sons, ni à cette princesse qui, entendant parler d'une famine, demandait ce que c'était que la faim.

Si l'auteur attache un tel intérêt à la constitution d'une psychologie analytique, c'est qu'il y voit la condition d'abord de toutes ces études psychologiques variées dont l'ensemble forme la psychologie générale, et puis même de toutes les sciences analytiques de l'esprit : théorie de la connaissance, logique, esthétique, éthique, philosophie du droit et de la religion. La psychologie individuelle, la psychologie sociale, la psychologie des races et des classes, la psychologie pathologique, la psychologie génétique, la psychologie descriptive empirique ou explicative empirique ne peuvent pas se développer méthodiquement sans le clair système de concepts de réalités nettement définis et classés, que la psychologie analytique peut seule leur procurer. La psychologie analytique est donc le support nécessaire de toute la psychologie. Bien plus elle est le support nécessaire de toute science de l'esprit : toute forme de la spiritualité qui peut être objet d'analyse est nécessairement donnée d'une manière quelconque dans le contenu de la conscience. Les connaissances des sciences de l'esprit sur la nature de la beauté, de la moralité, du droit, du devoir ont leur origine dans les investigations analytico-psychologiques concernant l'expérience interne esthétique, morale, religieuse. La psychologie analytique est une analyse primaire; les sciences de l'esprit sont des analyses secondaires. Mais n'est-ce pas restaurer l'ancienne erreur du « Psychologisme », que d'attribuer à la psychologie analytique cette place centrale dans le système général des sciences? Un tel reproche viendrait d'un malentendu. Si Kant et ses successeurs ont par exemple maintenu

la théorie de la connaissance à l'écart de la psychologie et au-dessus d'elle, c'est qu'ils croyaient que la psychologie était une science strictement empirique et qu'ils sentaient profondément combien les résultats de la théorie de la connaissance dépassaient la portée de l'expérience pure et simple. Mais on échappera au reproche de vouloir fonder empiriquement quelque chose de non empirique et il sera légitime de vouloir fonder non seulement la théorie de la connaissance, mais encore la logique, l'éthique, l'esthétique, la philosophie du droit et de la religion, sur la psychologie, si l'on entend par là la psychologie analytique, puisque celle-ci produit déjà une connaissance non empirique. Dilthey et Jodl ont définitivement raison : sans la psychologie analytique qui est leur matrice commune, les sciences de l'esprit formeraient un groupe, non un système.

Ayant ainsi précisé son attitude et défini l'objet de son étude, S.-K. aborde la « systématique psychologique ». Seule une lecture directe du texte peut donner une idée exacte des qualités complémentaires de pénétration et de combinaison, d'analyse et de synthèse dont l'auteur fait preuve à tout instant. Nous nous bornerons donc à dégager les traits principaux de ses développements et à en signaler les points particulièrement intéressants. Il faut distinguer tout de suite dans la conscience l'acte et le contenu. L'acte est l'être même de la conscience, le contenu c'est la manière d'être; l'acte est unité indivisible, le contenu est diversité : il ne peut donc pas être question d'une analyse de l'acte de conscience, l'analyse ne peut s'appliquer qu'au contenu qui est l'objet, et non plus le sujet, de l'expérience interne. Tout ce qu'on peut faire pour caractériser l'acte de conscience est de le définir comme égoïté et actualité. Égoïté s'oppose à spatialité et actualité à temporalité. Le caractère de personnalité identique s'oppose en effet à celui d'extériorité étrangère de l'espace. Et l'acte de conscience ayant lieu dans une instantanéité constante et absolue, seul le contenu de la conscience a un développement dans la succession temporelle. Le premier pas dans l'analyse du contenu de conscience consiste à en dresser la carte. Les systèmes de contenus de Locke, Leibniz, Hume sont insuffisants en ce qu'ils se bornent à une bipartition (sensation et réflexion, perception et appétition, impressions et idées). Sulzer fait un effort décisif en substituant à cette bipartition une tripartition : entre la connaissance claire et la tendance il intercale une sensation confuse de l'état interne propre de l'âme. Tetens fait une distinction capitale en discernant du fait d'avoir des « sensations » celui d'avoir des « sentiments ». Enfin Kant établit fermement la trinité des facultés : connaître, sentir, vouloir, qui est demeurée traditionnelle malgré le retour de Schopenhauer à la bipartition leibnizienne. Lotze, Dilthey, Rehmke, Brentano, Höfler, Meinong apportèrent à la systématique kantienne divers perfectionnements de détail, mais Jodl fut le mieux inspiré quand il y ajouta

l'excellente opposition établie par Hume entre les « impressions » et « les idées ». Il y a en effet une différence essentielle entre les expériences directes de réalités d'une part, et d'autre part les reproductions de ces expériences sous forme d'images-souvenirs qui forment en quelque sorte des contenus secondaires. On a donc au degré primaire : sensation, sentiment, tendance (présentations); au degré secondaire : représentations sensibles, représentations de sentiments, représentations de tendances (reproductions : au degré tertiaire : pensée et création (réflexions). De plus, en s'inspirant de la distinction kantienne de la matière et de la forme on doit introduire une division nouvelle. Les contenus de conscience ne restent pas isolés dans la vie psychique : il s'établit entre eux des rapports, des connexions. Les contenus qui entrent mutuellement en rapport constituent la matière, les rapports constituent la forme. Et comme ces rapports sont eux-mêmes conscients, ils constituent de véritables contenus : la diversité des sensations par exemple n'est pas identique à la conscience de leur diversité. Il y aura donc des contenus formels d'une part et des contenus matériels d'autre part. Sensations, sentiments, tendances, sont des contenus matériels ; toute perception interne de relation est un contenu formel. Forme et matière sont d'ailleurs solidaires et inséparables; pas de matière sans forme, pas de forme sans matière. On obtient ainsi le système suivant :

I. Contenus matériels.	A.-C. Matériels fondamentaux.	Intuition d'espace. Intuition de temps.
	B.-C. Matériels élémentaires .	1° Expériences de réalité (sensation, sentiment, tendance). 2° Représentations (de sensation, de sentiment, de tendance).
II. Contenus formels.	Pensée et création (jugement et intuition).	

L'auteur se sépare donc de Kant sur deux points : 1° Il ne considère pas la forme comme une fonction, une spontanéité, une activité de pensée inconsciente n'ayant en rien la nature d'un contenu, la forme est pour lui un véritable contenu, la conscience ne percevant pas seulement les sensations diverses soumises à l'unité, mais l'unification elle-même. C'est d'ailleurs le contenu matériel qui détermine le contenu formel : la relation perçue d'identité et de différence entre deux sensations dépend de la nature qu'ont ces sensations par elles-mêmes; à supposer, par impossible, qu'on les saisisse individuellement. — 2° Tandis que Kant considère l'espace et le temps comme des formes *a priori* de la sensibilité, S.-K. considère l'extension et la durée comme des données de conscience positives ayant une nature de contenu. Ils constituent le cadre, le fond sur lequel apparaissent les contenus élémentaires.

L'étude générale de la trinité des expériences de réalité : sensation, sentiment, tendance est conforme en tout point aux résultats acquis de la psychologie commune. L'auteur s'attache surtout à montrer l'originalité du sentiment comme contenu de conscience irréductiblement subjectif, n'offrant aucun point d'insertion à l'objectivation, tandis que la sensation et la tendance impliquent nécessairement un rapport à l'objet, la première à titre passif, la seconde à titre actif. Le sentiment est le cœur de la personnalité du moi : tel est le thème abondamment commenté au moyen de citations de Kant, Tetens, Platner, Schulze, Fichte, Krause, Beneke, Kirschmann, Jodl, Wundt, Lipps, Dilthey, Ziegler. L'analytique des sensations fournit à l'auteur une épreuve précise pour sa méthode. Parmi les neuf espèces de sensations qu'il distingue (vue, ouïe, odorat, goût, chaud et froid, tact, tension musculaire, équilibre, sensations vitales) il fait une étude particulièrement minutieuse des sensations de couleurs et de lumière, dont il établit une systématique excellente, illustrée par le schéma géométrique de l'octaèdre emprunté à Ebbinghaus. A vrai dire on a l'impression qu'en l'état actuel de la psychologie empirique, seules les sensations de la vue et de l'ouïe sont susceptibles d'être étudiées analytiquement : une simple classification systématique incontestée de toutes les autres est chose impossible jusqu'à nouvel ordre. On doit néanmoins regretter l'excessive brièveté des développements de S.-K. sur ce point, principalement en ce qui concerne les sensations musculaires. L'analytique des sentiments et celle des tendances, qui lui est parallèle, intéressent surtout par la négation de l'existence d'un état d'indifférence affective, par la détermination très délicate de nuances extrêmement riches à l'intérieur des sentiments de plaisir et de douleur, par la critique de la théorie des « sentiments de tendance » chez Wundt et Lipps, par l'importance attribuée dans la classification synthétique au caractère de profondeur considéré comme original et distinct de l'intensité et de la qualité, par l'affirmation de l'ineffabilité du sentiment dans sa nature spécifique qu'aucune explication conceptuelle ne peut définir à l'intelligence, ineffabilité qui ne constitue pas cependant un empêchement absolu à la classification méthodique et à la représentation schématique des variétés du sentiment. L'auteur est redevable à Kant des idées principales de son étude sur les intuitions fondamentales d'espace et de temps. Il insiste avec force sur le caractère de continuité incomposée et indivisée de ces deux contenus. Il montre que cette continuité est primitivement donnée avant toute juxtaposition de sensations intensives-qualitatives comme avant toute série successive. Ainsi se révèle l'erreur de la théorie empiriste qui prétend construire espace et temps par composition, et aussi de la théorie qui considère spatialité extensive et temporalité successive comme de simples caractères des états s'ajoutant à l'intensité et à la qualité. Avec la même énergie il s'efforce d'établir le caractère intuitif

de l'espace et du temps contre les intellectualistes qui leur attribuent une nature discursive en les présentant comme des ordres, des systèmes de rapports. Le caractère apodictique de l'analyse de l'espace et du temps est particulièrement net aux yeux de K., puisque les axiomes de la géométrie ne sont pas autre chose par exemple que l'expression objective de la psychologie analytique de l'espace. Le point important de l'étude des représentations est la démonstration de l'existence de représentations de sentiments et de tendances si contestée par un grand nombre de psychologues. Non seulement nous pouvons nous remémorer les causes, les circonstances, les objets de nos sentiments, désirs, volitions comme on l'accorde généralement, mais encore nous pouvons nous remémorer ces sentiments, ces désirs, ces volitions par une reproduction actuelle interne comme le soutiennent Jodl, Lotze, Dilthey. Ebbinghaus, Cornelius, Rehmke. On doit citer aussi une discussion ingénieuse de la théorie de Lipps de l'intuition sympathique des états internes d'un « Sujet-toi », étranger à notre moi personnel et distinct de lui. S.-K. estime avec raison qu'une pénétration sympathique intuitive des sentiments d'une conscience distincte de la nôtre est impossible à la rigueur. Il ne saurait y avoir d'objectivation en autrui de notre conscience personnelle irréductiblement murée dans sa subjectivité. Quand donc une communication s'établit entre autrui et moi, ce n'est pas par la communion dans un même sentiment identiquement vécu, c'est médiatement par une représentation de sentiment nécessairement approximative. De toute façon, et c'est là l'essentiel pour l'auteur, on ne peut pas restreindre le concept de représentation à une signification exclusivement objective, puisque le sentiment, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus subjectif dans l'âme, fournit une abondante matière de représentations dont la richesse égale celle des souvenirs de sensations externes, des images de la fiction et des notions conceptuelles. Le dernier chapitre enfin insiste sur la distinction de l'intelligence discursive abstraite et de l'intuition concrète des formes qui est la source de toute l'activité esthétique. L'auteur y trouve l'occasion d'écrire sur l'art des développements excellents inspirés des meilleures pages de Schopenhauer, Schelling, Mendelsohn, Grillparzer, Gœthe, Schiller, Jean-Paul. Il montre comment les résultats de l'esthétique idéaliste relatifs à la nature « organique » de l'œuvre d'art se sont trouvés corroborés par les travaux de l'esthétique positive contemporaine. Les traits principaux de la théorie du jugement présentée par l'auteur sont : 1° la distinction des jugements immédiats impliqués dans toute expérience de conscience et par lesquels tous les contenus matériels sont informés, d'avec les jugements discursifs logiques et conceptuels, c'est-à-dire s'occupant des relations de concepts ; — 2° la réduction de toutes les espèces de jugements à la catégorie fondamentale unique de la Relation, soulignée d'une critique particulière-

ment vive de la théorie de Brentano, qui méconnaît entièrement le caractère relationnel du jugement et s'efforce de réduire tous les jugements au jugement d'existence.

Tel est l'ouvrage de S.-K., impressionnant par ses ambitions et d'ailleurs d'une remarquable tenue scientifique. Il ne nous appartient pas d'en faire une critique de fond, mais il nous paraît utile de présenter quelques importantes restrictions sur des points particulièrement contestables. Tout d'abord la tentative de S.-K. nous semble absolument prématurée : ni sur l'intuition esthétique ou le jugement, ni sur le sentiment et la tendance, ni même simplement sur les sensations, la psychologie empirique n'a encore procuré des résultats suffisants pour permettre une description analytique systématique à l'abri de tout arbitraire. Cette impression est renforcée par la multiplicité des discussions qui remplissent l'ouvrage de l'auteur : on ne discute que sur l'incertain. Cette psychologie analytique serait-elle actuellement possible d'ailleurs, qu'elle ne pourrait prétendre à une connaissance apodictique. Cette prétention est exorbitante : la connaissance descriptive des relations intrinsèques des contenus de conscience ne peut pas atteindre à une nécessité logique absolue, puisque enfin ces contenus adhèrent à une réalité de fait qui ne pourra jamais être dépouillée de sa tare originelle d'individualité et « d'historicité ». Il restera donc toujours quelque chose d'irréductiblement assertorique dans les propositions exprimant les résultats de la psychologie analytique. S.-K. poursuit une chimère. On peut contester aussi la méthode qu'il préconise. D'abord la production volontaire directe ou indirecte des contenus de conscience pour étudier ce qu'ils ont de typique en nous, est un procédé entièrement arbitraire que l'auteur a grandement tort de comparer à la construction de figures et de modèles géométriques, car, tandis que la volonté n'a aucune influence sur l'exactitude des notions mathématiques manifestées par ces adjuvants sensibles, elle dénature les contenus de conscience. Mais surtout S.-K. déclare l'introspection suffisante pour le psychologue analytique, à condition que son expérience interne soit sans lacunes, qu'il soit également apte à saisir toutes les nuances intellectuelles, intuitives, sentimentales, volitionnelles. Mais un tel esprit intégralement universel existe-il? Rien qu'en restant dans le domaine des sensations y a-t-il un seul homme réunissant splendidement en lui la délicatesse sensorielle du peintre, du sculpteur, du musicien, du parfumeur, du cuisinier? Il est prudent de recourir largement à l'expérience externe : on doit féliciter l'auteur de n'y avoir pas manqué au prix d'une contradiction. Enfin l'idée de « contenus formels » paraît obscure et difficile à accepter. La modification que S.-K. apporte sur ce point à la théorie kantienne de l'espace et du temps ne paraît pas heureuse : il nous fournit ici des armes contre lui-même; l'espace et le temps ne pourraient être des contenus, c'est-à-dire des

objets internes offerts à la perception de la conscience, que s'ils étaient des concepts; or il rejette avec raison cette hypothèse. S'ils sont des intuitions, ils ont un caractère exclusivement formel comme conditions de la perception consciente des contenus sensibles. De même la fonction de relation, le jugement, la fonction d'harmonisation synthétique, l'intuition esthétique n'apparaissent jamais à la conscience sans forme d'états, de donnés immobilisés sous son regard. Elles sont tout acte et par là uniquement formelles sans nature de contenu.

J. Bourjade.

Analyses et Comptes rendus

I. — Psychologie.

Dr Ch. Blondel. — La conscience morbide. *Essai de psychopathologie générale.* Alcan, 1914.

Le développement de nos connaissances offre, en tout domaine, des périodes, où distinctions, définitions, hypothèses ont beau se compliquer, les savants rivaliser d'ingéniosité, l'accord est impossible, la psychique. Il a procédé en rationaliste. « Du moment, dit-il, que la réalité reste irréductible aux systèmes qu'ils opposent. Un problème plus fécond en controverses qu'en solutions est mal posé. Mais pour réussir à en modifier les termes, il faut trouver le point de vue d'où les vieilles positions apparaîtront comme irrémédiablement caduques. La thèse du Dr Ch. Blondel peut être appelée à jouer ce rôle en psychiatrie.

Le titre dans sa généralité indique le dessein de l'auteur et le plan sa méthode. Sans préambule, *sept observations commentées* ouvrent ce livre, en occupent un bon tiers. Les faits ainsi projetés au seuil de l'ouvrage, la discussion procède ensuite exclusivement des commentaires qui en soulignaient chaque circonstance : sous leur aspect critique ils constituent la seconde partie; tirés en positif — opération qui sans doute en force le sens — la troisième. Quant aux catégories d'usage, aux distinctions nosologiques entre autres, il en est fait abstraction. Les cas étudiés, leurs traits concordants impliquent bien un choix, mais pas de classification, un choix d'exemples probants, à l'appui d'une hypothèse, dont la portée serait générale.

Une seule opposition : celle du pathologique au normal, l'analyse démontrant la complète irréductibilité des manifestations morbides aux formes de la pensée normale. Ce résultat pourrait troubler. Cl. Bernard affirmait l'identité des lois physiologiques auxquelles, suivant les combinaisons de circonstances, ressortissent l'état de santé ou l'état de maladie. La contradiction n'est qu'apparente. Le mérite essentiel de B... consiste précisément à distinguer entre deux ordres de faits presque universellement confondus encore aujourd'hui. « Chez l'homme normal, écrit-il, ou plutôt chez l'*homme abstrait qui nous en sert de type...* » et cette formule répond à l'objection : d'une part des individualités réelles, les malades de ses observations; de l'autre une sorte de cas limitée, ou plutôt de système sans tenants individuels, celui de l'intelligence ou mieux de la pensée.

Car dans la mesure où elles varient suivant les personnes, les apti-

tudes intellectuelles relèvent bien de conditions purement individuelles, mais leur aboutissant : idées, langage, mimique et jusqu'à certaines modalités de l'expression émotive sont des manifestations de vie collective. Elles changent d'une société, d'une civilisation à l'autre et sont communes à tous les membres d'un même groupe. Il faut donc que leur uniformité se soit imposée à la diversité des tempéraments individuels, et c'est une question de savoir ce qu'en chaque cas elle en a laissé subsister.

« Or, d'après B..., il est bien évident que l'expression discursive possède une certaine souplesse, qui lui permet de s'adapter, au moins approximativement, à des situations mentales assez différentes : quand donc ses capacités de souplesse et d'approximation ne sont pas encore dépassées, elle peut conserver une apparence normale et recouvrir cependant une pensée déjà pathologique. » A plus forte raison recouvre-t-elle aussi les divergences de conception que supporte l'exercice de la pensée normale; car les nécessités de la pensée ni de la vie collective ne vont jusqu'à requérir l'identité absolue des consciences, ni des intelligences. L'approximation de chaque esprit aux idées et aux modes communes a ses degrés, infinitésimaux peut-être, mais essentiellement variables. Il n'y a donc pas entre sujets sains et malades une rupture, une discontinuité radicales, qui rendraient inconcevable l'évolution en sens inverse du normal au pathologique et de l'individuel au collectif.

Telle est bien la conception de B.... Son homme normal n'est pas l'homme psychologique. « Notre vie consciente, dit-il, se passe à méconnaître la véritable nature de notre psychisme individuel et à nous chercher où nous ne sommes pas.... C'est la grande illusion de la conscience, continue-t-il, que de croire qu'elle a pris pleinement possession d'elle-même, quand elle s'est analysée en concepts et recouverte d'une forme discursive. » Il montre tout effort de ce genre aboutissant « à la notion d'une volonté impersonnelle, d'une raison universelle », cet idéal du métaphysicien. Bref sa condamnation de la méthode introspective est formelle. « La réflexion intérieure, fait-il observer, si recommandée communément pour atteindre le moi dans ses plus intimes profondeurs, se ramène à y enfoncer en un sens plus avant les abstractions du langage. »

∴

Projetée de moi sur autrui, l'introspection a été dénommée psychologie de sympathie, et la psychologie de sympathie est quotidiennement appliquée aux aliénés. Triple non-sens : à l'erreur de chercher dans l'homme social une personnalité subjective, et dans sa propre subjectivité — d'ailleurs inaccessible à ces procédés — la mesure des subjectivités étrangères, s'ajoute la tentative contradictoire de résoudre en concepts logiques des mentalités essentiellement réfractaires aux

disciplines de la conscience commune. Faits tronqués, systèmes spécieux : l'intelligence n'est toujours pas satisfaite et la réalité se dérobe. Ne cherche-t-il qu'à définir et à cataloguer les différents thèmes délirants, l'observateur, au bout de son effort, les voit chez le malade alterner, coexister, se recouper, comme si les plus inconciliables étaient encore équivalents.

De cette incohérence, qui doit répondre? L'aliéniste ou l'aliéné? L'un et l'autre. Ils s'acharnent à la même entreprise impossible. B... indique très judicieusement à quoi tend la systématisation délirante. Quand un malade se plaint simultanément d'être mort et immortel; quand il prétend ne plus exister et souhaiter le néant; quand il éprouve une torture morale de son insensibilité morale; quand il incrimine à la fois le monde extérieur d'être changé, son corps et sa volonté d'être possédés, les hommes de le persécuter : manifestement il s'essaie à inscrire dans les cadres de notre expérience commune des états qui ne peuvent s'y exprimer. Peu importe qu'il recourre souvent alors à des concepts négatifs; créés uniquement par contraste avec nos idées familières, c'est donc qu'ils procèdent et du besoin et de l'impossibilité de convertir le sentiment éprouvé en équivalents intellectuels. Suivant que la poussée morbide continue de monter ou demeure étale, l'antagonisme peut tendre soit à une recrudescence d'extravagances, soit à une rationalisation croissante. B... montre une de ses malades modifiant petit à petit ses idées de négation absolue en idées moins paradoxales de transformation corporelle. Ainsi apparaît bien l'effort de réduction logique qu'est un système délirant.

Mais tandis que l'aliéniste, personnellement indemne, superpose son activité conceptuelle à des concepts — si monstrueux soient-ils — déjà formés, l'aliéné est immédiatement aux prises avec l'intime réalité qui lui confond l'intelligence et dissout les plus essentielles de ses catégories mentales. « Cet effacement des cadres rigides, où se distribue notre expérience, pousse très loin ses effets. » Le mot cœur employé simultanément pour l'organe et pour l'ensemble des facultés affectives; les yeux établissant une sorte d'identité qualitative entre le monde extérieur et l'être moral, parce qu'ils sont à la fois « miroir des choses et miroir de l'âme »; bien des traits du même genre amènent B... à reconnaître chez ses malades l'anéantissement de « la division tripartite en moi, corps et choses que la conscience normale a créée à son usage ».

Penser consiste à découvrir un ordre entre les choses : ordre dans le temps, ordre dans l'espace, rapports de causalité, et peut-être pardessus tout distinction du moi et du non-moi, du subjectif et de l'objectif. Or ces diverses conditions essentielles de sa pensée, le malade cesse d'en être sûr. « Il a perdu la notion du temps : nuit, jour, hier, aujourd'hui, demain, c'est tout pareil, une sorte d'interminable souterrain. » Dans le jeu des actions et des réactions qu'il ima-

gine, il ne tient plus compte de l'espace, ni comme obstacle, ni comme intermédiaire, et il en revient aux hypothèses d'une causalité toute mystique. Enfin il perd le pouvoir d'opposer sa propre personnalité à ce qui n'est pas elle. Il ne sait plus distinguer entre sa conscience et les réalités extérieures; entre ses réflexions et la pensée d'autrui; entre une idée et une perception; entre ses méditations et la parole; entre les paroles qu'il prononce et celles qu'il entend. Ce sont désormais pour lui termes interchangeables.

« Nous tenons ici, remarque B..., un des motifs pour lesquels le langage de nos malades offre si souvent une apparence hallucinatoire. C'est que du fait de la continuité qui s'est établie entre leurs états psychiques, le subjectif est affirmé par eux comme objectif, sans que le subjectif cesse cependant d'être perçu comme tel. » Effectivement il faut souvent bien de la bonne volonté pour déduire des affirmations contradictoires de sujets soi-disant hallucinés, la réalité du procès hallucinatoire. Isolées elles sont péremptoires, confrontées elles se détruisent. Il est donc nécessaire de remonter au delà d'elles-mêmes pour les interpréter. Et ce n'est pas une mince consécration pour les analyses de B..., qu'elles fournissent une possibilité de solution à ce problème si controversé.

∴

Ainsi le fait de la conscience morbide, c'est l'insuffisance et l'évanouissement des cadres, où normalement s'opère l'union des consciences individuelles avec l'expérience commune. Cet accord exige l'effacement des particularités propres à chacun; irréductibles elles ramènent la conscience à un stade « dont nous avons, pour ainsi dire, perdu l'expérience ». Il lui faut « recommencer à nouveaux frais l'œuvre de distinction et de groupement, qui est proprement la pensée » et c'est alors qu'elle se retrouve employer les procédés d'expression et d'explication les plus primitifs. De simple métaphore l'image redevient unité sensorielle entre nos impressions subjectives et les choses, cette identité qualitative impliquant tous les rapports de causalité, coexistence, etc., dont notre raison s'est fait des catégories pour penser l'univers. Ainsi reparaît la croyance aux participations mystiques.

« Mais le cadre des participations mystiques définies semble lui-même offrir quelque chose de trop rigide pour que la conscience morbide puisse s'y maintenir à demeure. Le mouvement qui l'emporte entraîne la causalité plus loin encore des formes qu'elle revêt pour nous, au delà même de ce qu'elle est pour les mentalités inférieures, susceptibles du moins de représentations collectives et communicables. » Il ne s'agit donc pas de retour à un état de « conscience normale antérieure » comme l'a pensé Lombroso. « D'une part en effet tout système de représentations collectives, à quelque passé reculé que nous nous adressions, a eu ses réfractaires; d'autre part nous avons

vu la conscience morbide impuissante à réaliser cette rigidité conceptuelle et cette stabilité pratique, sans lesquelles il n'est pas de mentalité collective... Par conséquent la différence de la seconde à la première doit tenir à ce qui permet à l'une de se socialiser et l'interdit à l'autre. »

Il est de constatation banale que si d'une sensation quelconque je veux surtout m'apercevoir qu'elle est mienne, elle me paraît aussi irréductible aux sensations analogues d'autrui, que je sens mon individualité distincte de toute autre; c'est à ce point qu'en me concentrant à l'extrême dans la stricte considération de ma personne, je puis arriver à ne plus concevoir quelle vie est celle de mes voisins, ni même qu'il y ait en eux de la vie. Aux marionnettes qui m'entourent c'est moi qui distribue la vie, car je ne connais la vie que par mon expérience intime. Cette « expérience éternellement individuelle » voilà ce qui jamais ne peut être socialisé. « La cénesthésie, dit B..., jouera dans notre conception de la conscience morbide un rôle capital. »

Mais à quoi bon invoquer la cénesthésie? Elle est de ces notions au contenu vague, ambigu, inexploré, dont encore aujourd'hui peut seule se repaître notre ignorance; ne répondant à aucune réalité bien définie, si elle est admise comme une explication suffisante, ce n'est évidemment qu'à la manière d'un principe quasi mystérieux; et seront satisfaits uniquement ceux dont la science se borne à laïciser le vocabulaire métaphysique. Du moins B..., s'il croit nécessaire d'employer le mot n'est-il pas dupe de la chose. Il demande fort justement comment concilier la doctrine de la cénesthésie, fondement biologique de la personnalité, avec l'intégrité qu'offre le sentiment de la personnalité dans le tabes, où les troubles de la sensibilité organique sont multiples et profonds.

« L'existence des sensations cénesthésiques élémentaires, dit-il, est une hypothèse physiologique, nullement une constatation psychologique... C'est l'anatomo-physiologie qui en nous révélant la richesse et le rôle de l'innervation des organes internes, nous a conduits à admettre par analogie, que leur fonctionnement doit avoir des retentissements psychologiques; c'est la clinique qui en mettant à jour la dissociation des diverses sensibilités nous a démontré par exemple, que le sens des positions, le sens stéréognosique supposait la perception fugitive et latente d'une masse de sensations kinesthésiques, osseuses, ligamenteuses et articulaires, immédiatement effacées derrière leur interprétation objective et leur projection dans l'espace. » Par définition, peut-on dire, la cénesthésie se dérobe à notre connaissance immédiate. « Si nous parvenons à l'amener à la claire conscience et à l'état de pensée communicable, ce n'est que par une série d'artifices : en situant nos sensations internes dans le temps et en les localisant approximativement dans l'espace, en les intercalant entre une cause et un effet, en les encadrant en un mot de toutes les

circonstances objectives qui sont de nature à nous en fournir une sorte d'équivalent conceptuel. »

Aussi, dans le cas de ses malades, B... n'admet-il pas que leurs plaintes et leur délire soient la traduction plus ou moins adéquate de sensations anormales. Pourquoi reporter sur des états purement hypothétiques le trouble dont les effets se prêtent à notre observation directe? « C'est par la manière dont ils réagissent que les malades diffèrent de nous. » Ils ne sont pas sujets normaux en face de leur mal. Si tant est qu'il y ait cénesthésie, la cénesthésie, loin de s'offrir à l'égal des autres sensations comme un contenu des états psychiques, est toute en acte. C'est à l'instant où il s'affirme que le sujet se révèle anormal. Entre ses diverses manifestations mentales : idées, langage, geste et mimique il n'y a pas dépendance; toutes relèvent directement du même désordre originel, qui atteint la personne dans ses virtualités intimes ou d'un terme moins équivoque que *cénesthésie*, dans ses *dispositions affectives*.

*
* *

Mais incriminer l'affectivité n'aboutit, selon B..., à donner du problème qu'une formule très approximative. « Si nous pouvons, dit-il, être conduits à interpréter des états de conscience morbides à l'aide de notre expérience affective, ce n'est pas au fond, parce que nos catégories affectives y trouvent normalement leur emploi, mais parce que ce sont encore elles qui jurent le moins avec eux. »

Pourtant bien des traits qui lui semblent spécifiques de la conscience morbide ne révèlent que de l'hypéresthésie et de l'incontinence affectives. Lui-même le note : le retentissement affectif des états de conscience provoque plus d'intérêt que leurs rapports objectifs; l'intensité subjective devient signe d'importance objective; et « nous constatons l'existence d'émotions qui créent leurs causes et qui leur communiquent toute ou presque toute leur réalité. » Pour surprenant que soit ce résultat, il n'en marque pas moins entre la mythomanie et la mémoire normale une quasi-parenté. Dans un cas les tendances affectives du sujet s'illustrent de faits purement imaginaires; mais les faits réels dans l'autre sont loin de réaliser par leur seule agglomération la notion que le sujet a de son existence et de lui-même. « Nous n'inférons pas notre identité personnelle de la similitude des états successifs par lesquels nous sommes passés; bien au contraire, c'est cette similitude que nous inférons de notre identité personnelle et que nous reconstituons, pour ainsi dire, en modifiant convenablement notre passé, à chaque fois que se produit en nous une renaissance psychique assez profonde pour nécessiter semblable opération. »

Au lieu d'une renaissance, que survienne une catastrophe intime; alors, en présence des ruines qu'elle ne sait pas sur quels plans nouveaux redresser, traversée de bouleversements qui la rendent

impropre à toute entreprise de reconstruction, la conscience se dévore d'anxiété. L'anxiété résulte de l'irrémédiable désaccord entre une conscience et les formes de l'activité sociale, de la pensée collective; elle est le fait essentiel de la conscience morbide.

Par cette explication, B... évidemment rend compte avec une simplicité très séduisante des symptômes les plus paradoxaux et les plus contradictoires que présentent ses malades : l'illustration clinique de sa théorie c'est la constance de l'anxiété dans les phénomènes de dépersonnalisation. Incapable de s'y retrouver le sujet devient anxieux; tout à son anxiété il ne sait plus ressentir les émotions de jadis et gémit sur son indifférence; tandis que, toute occasion lui étant bonne de l'éprouver, il compatit aux misères d'autrui; pour la justifier, il amorce à la fois les délires objectivement les plus inconciliables; sa vie tout entière s'absorbe « dans cette coulée de morne tristesse et de sombre désespoir », il en perd jusqu'au sentiment de la durée et ne distingue plus entre hier, aujourd'hui, demain, voués, il le sait, à la même stagnation affective.

Mais la fréquence, en pathologie mentale, des crises anxieuses, est-ce universalité ou simple banalité du phénomène? Sont-elles exclusivement d'origine psychologique, et toujours secondaires au sentiment qu'a la conscience de se heurter à des formes de langage, de pensée, d'action qui ne sont plus à son usage? Et quand le malade met au service de ses préventions affectives le raisonnement le plus retors; quand par des interprétations admirablement agencées, il ordonne entre elles des circonstances réelles et précises; quand il fait jouer, à l'appui de ses revendications, le dispositif des lois et du droit public : ne trouve-t-il pas dans les modalités de la pensée collective et de la vie sociale, au lieu d'un obstacle, un instrument docile? Comment à ces cas la définition de la conscience morbide va-t-elle pouvoir encore s'appliquer?

*
* *

Une thèse peut être particulière et vraie seulement d'une certaine catégorie de réalités : pour la sienne, B... paraît impliquer l'une dans l'autre les questions de véracité et d'universalité. Cette exigence ne peut avoir que d'heureux effets; elle ouvre le champ à un effort systématique d'analyses et d'interprétations. Mais n'y a-t-il pas à son origine quelque illusion? Toute psychose procède de l'angoisse; toute angoisse d'une antinomie foncière entre le subjectif et le collectif; et cette antinomie d'une opposition de nature ou d'essence que B... déduit trait pour trait de constatations tout expérimentales. Il quitte ainsi le domaine des faits pour celui de l'être, le domaine de la science pour celui de la métaphysique.

De l'un à l'autre il est inconsciemment passé, victime à la fois d'une difficulté qu'il dénonçait et d'une philosophie dont cette difficulté

fournit le thème et les développements. Dans le moment où l'incohérence des propos tenus par ses malades lui faisait connaître l'irréductibilité de leurs états de conscience aux formes de la pensée objective, discursive et normale, il a rencontré les descriptions de M. Bergson, précisément fondées sur le caractère ineffable des réalités qu'elles prétendent exprimer. Les adopter c'était affirmer du même coup l'existence d'un psychisme en soi, du *psychologique pur*.

A vrai dire, B... n'a pas cru qu'il suffit de faire régresser l'introspection vers l'intuition et la pensée du stade analytique au stade mystique, pour atteindre à la divination et à la possession de la réalité psychique. Il a procédé en rationaliste. « Du moment, dit-il, que la conscience claire se caractérise par sa distinction et sa hiérarchisation, par sa fragmentation en éléments discrets, subsumables à des concepts universels et permanents, il nous faut nécessairement concevoir la cénesthésie comme une masse indistincte, indécomposable, irréductiblement individuelle, continuellement mouvante et changeante. » Les spiritualistes déduisaient l'existence de Dieu du contraste de son infinité avec la nature bornée de l'homme. En opposition aux formes de la pensée collective, il définit par des caractères directement inverses une nature psychologique, intermédiaire obligée entre « le milieu physiologique et le milieu social ».

Mais l'existence d'états psychiques, à la fois distincts de la physiologie cérébrale et de la conscience socialisée, ne peut être l'objet d'une affirmation globale, abstraite et dialectique ; elle veut être expérimentalement connue à des effets particuliers. Les seuls ici invoqués sont la confusion de tous les systèmes où s'ordonnent et s'organisent les manifestations de la pensée et de l'activité normales. Elle s'explique suffisamment par une incompatibilité qui ne préjuge en rien la nature essentielle des termes en présence. La baptisant continuité, B... en fait pourtant un caractère positif du psychologique pur ; il la réalise dans le psychologique pur dont il substitue la notion toute formelle à la variété possible de nos états subjectifs : car sans aucun doute il y en a de particuliers et de spécialisés. Mais n'a-t-il pas lui-même parlé de catégories affectives? Le temps, l'espace, la causalité, l'opposition du moi et du non-moi ne seraient donc pas les seuls principes différenciateurs : une diversité peut exister qui ne leur doit rien.

Ces critiques, d'intérêt surtout spéculatif, montrent du moins à quelles profondeurs la thèse de B... va soulever des problèmes. C'est le propre de toute conception originale et neuve d'apparaître d'abord à moitié engagée dans la philosophie. La mise au point se fera progressivement, c'est affaire d'expérience, de recherches expérimentales. En fondant sur des exemples indiscutables sa distinction de la conscience socialisée et du psychisme individuel, B... oblige aliénistes et psychologues à un effort de revision et d'analyse qui sera nécessairement fécond.

Dr Henri Wallon.

II. — Morale.

Henri-F. Secrétan. — La Population et les Mœurs. 1 vol. de 440 p. in-18, Librairie Payot et Cie.

Ce volume de philosophie historique, écrit avec une extrême clarté et en une très belle langue, étudie comment « la *densité croissante* ou *décroissante* des peuples », entraîne le « développement ou le déclin des civilisations. » Il serait « puéril, sans doute (p. 1) de chercher dans ce seul ordre de faits l'origine des transformations des sociétés » dues à un ensemble de causes infiniment complexes et variées; mais c'est avec raison que M. Secrétan met en lumière le « rôle de la population » en établissant les trois points suivants :

a) La population, dans une société, croît d'abord et engendre la civilisation, mais cette dernière produit fatalement la dépopulation.

b) La dépopulation amène la décadence et le retour à l'état barbare.

c) La barbarie conduit à un accroissement de population et à une nouvelle civilisation commençante.

a) Quand la vie policée s'installe dans une nation, les villes grandissent, la prospérité augmente. Le droit qui « tire son origine de la puissance d'un grand nombre d'individus associés (p. 389) fait régner avec la force publique pour agent un ordre durable ». Un grand peuple est apparu.

Cependant les « *lois restrictives de la natalité* » ne tardent pas à s'exercer. Considérez l'exemple de la civilisation romaine. A l'étude de cette dernière M. Secrétan consacre la majeure partie de son livre et démontre historiquement cette thèse que « la dépopulation est la cause principale de la décadence des Romains ». Allant à l'encontre des idées de Fustel de Coulanges, l'auteur met en œuvre une érudition lucide et convaincante et un sens critique aiguisé. De cette discussion que doivent goûter les spécialistes, ne retenons toutefois que les arguments ayant trait à la démonstration générale poursuivie par M. Secrétan.

A Rome donc la dépopulation croissante reconnaît d'abord un certain nombre de causes spéciales : famines, pestes, « oliganthropie des classes supérieures (p. 92) », disparition des classes moyennes, brigandage fiscal, et enfin ascétisme religieux chrétien avec tendance au célibat (189 et suiv.).

Mais cet abaissement du taux des naissances dans la civilisation ancienne ne se retrouve-t-il pas dans les sociétés contemporaines et cela en vertu de causes très générales? En France, il suit « un mouvement d'une régularité mathématique » : la natalité est descendue de 31,7 p. 1 000 vers 1810 à 19 p. 1 000 en 1911 et à ce taux, elle fait juste équilibre aux décès. A bientôt le déficit.

Dans dix ans l'Allemagne atteindra cet état stationnaire et ce sera le tour ensuite de l'Italie. Tant il est vrai « que les civilisations ne peuvent être qu'un moment de l'histoire et *s'accompagnent fatalement*

d'une baisse graduelle de la natalité qui amène leur régression ».

Ne voyons-nous pas, en effet, que l'aisance et la prévoyance rendent les mariages tardifs, que le célibat est plus facile dans les villes populeuses? Les campagnes ne doivent-elles pas sans cesse alimenter la vie réfléchie des villes (p. 91-327 et suiv.)? « Les grandes cités sont les brillantes nécropoles de la race humaine, les centres lumineux où les familles trop affinées, trop réfléchies, trop sensibles, s'éteignent en jetant leur dernier éclat. » Ainsi nous aboutissons à une conclusion entièrement opposée à celle de Malthus (p. 312-318) puisque « la culture générale, fruit de la population est, par excellence, le frein de la fécondité et émousse les instincts qui font la vie (p. 325-334). »

b) M. Secrétan s'efforce alors (tentative originale et intéressante) d'établir un lien de principe à conséquence, entre les deux termes *dépopulation* et *décadence*. « Quand les soudures sociales que crée le nombre craquent de toutes parts » (p. 7), il y a désagrégation politique (p. 303), exode des villes. Et « pendant des siècles (p. 62) ces villes délaissées, dans le silence de leurs ruines, rêveront à la grande civilisation qui a péri. » « Le sauve-qui-peut général à la terre, vers le sol nourricier » telle est la marque (p. 304) des civilisations défaillantes. Ainsi, aux derniers temps de l'empire romain, l'autorité centrale ayant abdiqué, les grands propriétaires, fuyant le fisc dangereux et les invasions des barbares, se firent un asile sur leurs terres, et ceux qui s'y fortifièrent à temps devinrent les seigneurs de la féodalité, maîtres de leurs domaines et de ceux qui les habitent (p. 286). Dans le nombre, on doit compter aussi les chefs barbares « fortement campés sur leurs terres usurpées » (p. 67). Notons que sur ce point M. Secretan retrouve la thèse fameuse de Fustel de Coulanges sur l'origine de la féodalité, mais avec quelle profondeur il la justifie et comme il l'éclaire!

« La cause véritable de la féodalité, c'est la dépopulation qui a ruiné les villes sources et moyens du pouvoir collectif » (p. 244). Il faudrait citer ici toutes les pages lumineuses du chapitre III dans lesquelles se trouve expliqué et décrit ce sommeil de l'humanité aux premiers siècles du moyen âge. « Après le grand effort de la pensée antique (p. 276) l'esprit humain repose. »

c) Mais pendant ce temps les énergies matérielles réveillées triomphent (p. 248) et dans une population clairsemée des êtres « vigoureux, aux passions brutales et impérieuses (p. 247) lèvent haut l'étendard de la vie ». Le présent, l'immédiat s'impose aux isolés, qui sentent le besoin du nombre et « cherchent le salut dans leurs flancs » (p. 99). « L'instinct de la conservation individuelle se confond avec celui de la propagation de la race. » Aussi dès le XIIe siècle (p. 287) la population s'accroît (cf. les travaux de l'historien Luchaire) et du coup, les mœurs s'adoucissent; tout un mouvement d'agrégation politique anime la France; les individus commencent à parler de leurs droits (p. 288-388 et suiv.) et les cathédrales se dressent « admirables poèmes

de pierre qui portent à l'infini la prière » des âmes nombreuses et ferventes. Aussi dès le XVIIe siècle la race française est à l'apogée de sa puissance et c'est parce que notre pays est incomparablement plus peuplé que les nations voisines qu'il peut soutenir les efforts de conquête d'un Louis XIV ou d'un Napoléon. En un mot, « *si le progrès est la satisfaction de besoins croissants matériels, intellectuels et moraux des sociétés par l'association des efforts humains multipliés, l'accroissement de la population en est l'indispensable condition* (p. 305) ».

Si prudentes sont les affirmations de M. Secrétan, il enveloppe ses idées (dont nous craignons, en ce bref résumé de n'avoir pas fait ressortir assez l'abondance et l'originalité) de tant d'atténuations adroites, il les soutient de tant d'exemples topiques, qu'elles emportent la persuasion du lecteur séduit. Pourtant la loi d'évolution historique qu'il cherche à établir semble revêtue d'un caractère de fatalité contestable. Tout le livre nous *menace* d'un sort pareil à celui de Rome; et certainement l'humanité s'endormira dans une nouvelle nuit « où la réflexion fera place à la simplicité féconde du geste » (p. 335). Nous n'échapperons pas à ces vicissitudes paradoxales des sociétés qui rapprochent d'autant plus les hommes de la vie bestiale qu'ils s'en sont à force d'intelligence et de perfectionnements éloignés davantage. L'impression que ce triste destin est inéluctable se trouve renforcée par ce fait que l'auteur signale avec force combien les lois romaines ont été impuissantes à enrayer la dépopulation (p. 120-220). En outre, alors qu'il insiste sur la régularité *implacable* de la baisse actuelle des naissances (p. 342-351), il signale à peine, en deux petites pages (p. 355 et 356) et comme à regret, les remèdes qu'il serait possible d'apporter à cette diminution.

Peut-on, en vérité, dans les choses de l'histoire, fournir des prévisions aussi rigoureuses? Surtout est-il permis de conclure avec exactitude du passé à l'avenir et d'appliquer aux nations actuelles les modes de changements à peu près vérifiés dans la Rome d'autrefois? On oublie quel foyer restreint de culture était, à l'égard de l'univers actuellement civilisé, l'empire des Césars environné de tout un monde inconnu. Ne faut-il pas faire entrer en ligne de compte les changements énormes introduits par l'essor inoui des sciences, puisqu'elles ont tissé entre les hommes et les peuples un réseau si fort de traits communs, d'intérêts généraux partagés et créé comme une participation obligée de tous à la mutuelle civilisation, qui se ranimerait ainsi naturellement aux foyers voisins si elle venait à s'éteindre quelque part? Et dans les ressources morales nouvelles dont dispose l'humanité présente (développement de la personnalité raisonnable de ses membres, formation d'un esprit de solidarité par exemple) peut-être aurait-on pu, à moins d'être un partisan irréductible du matérialisme historique, découvrir les moyens de la guérir de cette sorte de consomption épouvantable dont apparaissent réellement tant d'alarmants

symptômes? Une prévoyance supérieure doit se développer chez les hommes conscients du péril, aussi bienfaisante, croyons-nous, qu'était fâcheuse la prévoyance égoïste de ceux qui veulent voir les destinées du monde se terminer avec leur chétive et médiocre personne. Aussi sachons gré à M. Secrétan de la clairvoyance qu'il apporte à signaler le danger, et de l'énergie avec laquelle son beau livre nous suggère le besoin de donner un démenti aux conclusions pessimistes que nous y trouvons.

P. BERROD.

A. Cartault. — L'INTELLECTUEL, ÉTUDE PSYCHOLOGIQUE ET MORALE. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* (F. Alcan, 1914), 312 p.

L'auteur fait ressortir les avantages de l'ancienne éducation universitaire, qui était franchement intellectuelle. Elle était la réalisation d'un plan, et visait à former des esprits. Par l'étude des trois langues et des trois littératures grecques, latines et françaises, elle contribuait à l'éducation du goût et à l'éducation morale. Les différents éléments de l'instruction étaient bien liés entre eux au lieu de constituer comme aujourd'hui autant de spécialités juxtaposées et rivales.

Qu'est-ce qu'un intellectuel? Il se définit : 1° par la prédominance de l'intelligence, 2° par la recherche désintéressée du vrai. Le journaliste, l'avocat, le juge d'instruction ne sont pas des intellectuels, parce qu'ils ne sauraient adopter vis-à-vis du réel une attitude scientifique : le but pratique qu'ils poursuivent les empêche de rechercher la vérité pour elle-même. Le littérateur n'est pas non plus un intellectuel. Car si la littérature exprime toujours des idées, et en ce sens, dépend de l'intellectualisme, elle ne saurait être l'intellectualisme intégral : en effet elle idéalise la vie, elle reproduit surtout la vie émotive, descend souvent jusqu'à la sensation pure; et d'ailleurs, les idées qu'elle propage, elle ne les crée pas et n'en démontre pas la vérité.

La pensée dépendant du cerveau, l'intellectuel est en même temps un cérébral. Nous exerçons sur le cerveau un certain empire, mais dans une certaine mesure aussi, le cerveau, vivant d'une vie végétative échappe à nos prises. Tantôt il obéit parfaitement à notre désir, tantôt au contraire il lui résiste. La faculté de comprendre a ses limites; la faculté de retenir et la faculté de l'effort ont aussi les leurs. Un des traits caractéristiques de l'intellectuel, c'est d'être maître de son cerveau, mais il n'y parvient pas toujours. Le cerveau refuse parfois le travail; ou bien il travaille pour son propre compte et non pour le nôtre : c'est la distraction. Il est parfois aussi l'esclave d'une obsession : c'est l'idée fixe. « Il n'y a point d'homme intelligent qui par moment ne soit stupide. » Il travaille aussi malgré nous, nous impose sa tyrannie : la pensée une fois conçue ne nous quitte pas,

même lorsque nous voulons qu'elle nous quitte. Un tel état est d'ailleurs la condition de toute création puissante. « Le génie n'est pas, comme l'a dit Buffon, une longue patience, mais une tension forte et perpétuelle. » Pour remédier à ces inconvénients, l'intellectuel doit faire l'éducation de son cerveau : 1° La difficulté de comprendre, si elle est accentuée, exclut toute prétention intellectuelle : il vaut mieux renoncer que de s'engager dans une voie sans issue. 2° La mauvaise mémoire n'est souvent qu'un défaut d'attention; on y peut donc remédier, et d'ailleurs l'écriture peut venir en aide à la mémoire. 3° Si la faculté d'effort est faible, on réagira énergiquement. 4° Contre la stérilité, on épiera les moments favorables à la production. 5° La distraction peut être tenue en échec par les habitudes qu'on donne à l'esprit et par l'intérêt croissant qu'on prend à son travail. 6° On se sacrifiera à son œuvre, en laissant le cerveau user le corps, si un tel effort est nécessaire à la création.

Ce n'est pas seulement du corps que la pensée dépend, mais aussi du tempérament, de l'état de santé ou de maladie, de la sensibilité (tendances, émotions, passions) du monde extérieur, du milieu social, de la nécessité qui rend l'esprit ingénieux et l'incite à l'effort. La tâche de l'intellectuel est de défendre sa personnalité en résistant aux influences néfastes et en utilisant les autres.

Il existe diverses formes de pensée : 1° la pensée *appréhensive* qui consiste dans l'acquisition des connaissances, 2° la pensée *compréhensive* qui recherche le pourquoi des choses, 3° la pensée *critique*, 4° la pensée *inventive*, scientifique, philosophique ou esthétique, 5° la pensée *contemplative* dont l'auteur étudie les diverses formes, réflexion, méditation et rêverie, 6° la pensée *pratique*.

Ces diverses formes de pensée n'apparaissent pas toutes au même degré chez tous les hommes. Tous les individus ne sont pas également intelligents. En outre il y a des esprits studieux épris du savoir tout préparé; d'autres aiment se poser des problèmes et les résoudre : ce sont les chercheurs. Enfin chaque esprit a son caractère dominant, différent de celui du voisin : il y a des esprits attentifs et des esprits légers, des esprits prompts et des esprits lents, des esprits faciles et des esprits laborieux, des esprits fins, habiles à saisir les nuances, et des esprits gros à qui le détail échappe, des esprits ouverts qui accueillent toutes les connaissances et des esprits fermés qui ne veulent ni enrichir leur fonds, ni le modifier, des esprits logiques et d'autres généralement appelés esprits faux, mais à tort, et qui imaginent au lieu de raisonner. Il faut en outre tenir compte de la variété d'aptitudes des intelligences : il y a des scientifiques et des littéraires, des esprits doués d'aptitudes multiples, et d'autres qui n'en ont qu'une seule, mais dominante.

Le travail intellectuel a ses degrés. 1° L'érudition : *l'érudit* met sa gloire à savoir ce que les autres ne savent pas et n'exerce que les

facultés secondaires de l'intelligence. 2° *La compilation* qui est inintelligente, puisqu'elle fragmente des livres originaux qui sont des touts. Honteuse d'elle-même, elle se déguise sous le nom d'histoire. 3° La transmission du savoir qui est la tâche du *professeur*, rôle intellectuel médiocre puisqu'il s'agit ici simplement de ressasser des vérités connues, mais rôle moral très important puisque l'enseignement a pour but de former des intelligences et de vivifier le savoir. 4° La création intellectuelle, révélation de la vérité inconnue. 5° La vulgarisation. Les créateurs esthétiques suscitent des imitateurs, qui ne sont pas inutiles, car par le dégoût qu'ils inspirent ils provoquent des réactions.

L'auteur étudie ensuite l'attitude de l'intellectuel par rapport à deux branches du savoir humain, l'histoire et la critique. 1° L'histoire a pris au XIXe siècle un développement énorme : le point de vue historique tend à tout absorber. Or une telle prétention est assez peu justifiée, car la connaissance de l'histoire est d'une utilité limitée, et la vérité historique est fort relative : « L'histoire nous apprend comment, d'après les documents rigoureusement interrogés, nous devons nous représenter le passé; ce n'est pas l'image adéquate de ce qu'il a été lorsqu'il était le présent. » Qu'est-ce donc que l'histoire si elle n'est pas conforme à la conscience que les vivants ont eue de leur temps? L'intellectuel n'aura pas le fétichisme de l'histoire. La seule histoire qui l'intéresse vraiment, c'est celle de l'esprit humain. 2° La critique littéraire peut être entendue de plusieurs manières : esthétique, elle vise à révéler les beautés d'une œuvre à ceux qui ne les auraient pas comprises d'eux-mêmes, ou bien elle étudie les hommes pour expliquer les œuvres; ou encore détermine les influences subies par un auteur. L'intellectuel s'intéresse dans l'œuvre à ce qu'elle contient de pensée.

Les sept derniers chapitres ont trait à l'attitude de l'intellectuel en face de la société et de la vie. 1° L'intellectuel n'est pas opposé à l'autorité, mais il rejette l'*autorité* fondée sur la force ou sur un prétendu droit divin pour n'accepter que l'autorité rationnelle. 2° Il n'est pas non plus l'adversaire de la *tradition* : mais il sait que l'esprit conservateur et l'esprit d'innovation sont également nécessaires, et peuvent tous deux avoir leurs excès. 3° Il n'accorde son *respect* qu'à ceux qui en sont véritablement dignes, et le refuse aux fausses grandeurs. 4° Vis-à-vis des forces aveugles de la nature, comment se comportera l'homme parvenu à une intellectualité supérieure? « La nature en nous donnant notre corps, nous a rangés dans la catégorie des animaux, mais nous a inspiré le désir de nous dégager le plus possible de l'animalité »; aussi tendons-nous à réduire nos appétits matériels au nécessaire, à perfectionner nos instincts. Le grand œuvre intellectuel aboutit au développement de la moralité et de la civilisation. 5° L'intellectuel ne saurait être un homme d'action, mais il y a

une action qui n'est qu'une agitation vaine (celle de l'enfant ou des gens du monde) et une action néfaste (celle du bandit). L'action doit être aux ordres de la pensée et l'intellectuel doit en être l'inspirateur. 6° L'intellectuel est naturellement porté à rechercher la solitude et à fuir la société mondaine : il recherche volontiers la société des autres intellectuels. 7° Il passe d'ailleurs pour orgueilleux, ce qui est faux, quoiqu'un certain orgueil ne fût pas de sa part injustifié. On exige trop souvent de lui plus qu'il ne peut donner. Ce qui est de nature à lui donner de l'assurance, c'est le recul de l'erreur, le progrès de la science, le cas que tout le monde fait aujourd'hui de l'instruction et le prestige qui s'attache aux hommes de pensée.

A. Joussain.

Jean Finot. — Progrès et Bonheur. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, F. Alcan, Paris.

Dans cet ouvrage — qui comprendra deux volumes et dont le premier tome vient seul de paraître — M. Jean Finot continue à se préoccuper de la pratique. Il ne veut plus que la philosophie reste renfermée dans « son palais enchanté ». Il veut « qu'elle aille se promener parmi les hommes, afin qu'elle devienne à la fois leur maîtresse et leur servante, leur guide et leur amie compatissante ».

La philosophie, telle que la comprend l'auteur, n'est pas une de ces servantes flatteuses et faibles qui se prêtent à toutes les complaisances. Elle est une amie compatissante qui se penche sur les misères, et qui s'efforce de guérir ou du moins de consoler. Elle vise aussi à être un guide éclairé, qui ne se laisse point détourner de la voie du vrai bonheur. Enfin, forte de la vérité et de la droiture de ses intentions, elle ne se contente pas de conseiller; elle parle avec l'autorité et la fermeté d'un maître.

I. — Il n'y a pas à lutter contre la tendance de l'homme au bonheur, tendance universelle et invincible. Malgré des cas en apparence contraires, cette tendance existe, en effet, partout, même chez ceux qui pratiquent l'ascétisme. Ils ne renoncent pas au plaisir; ils l'ajournent, ressemblant en cela au curé dont parle Mme de Sévigné, « un curé qui mangeait de la merluche dans ce monde, pour se régaler, dans l'autre, avec du saumon ».

Le désir de bonheur n'est pas une simple nécessité de la nature. Il est le principe de l'activité humaine. Et les raisons ne manquent pas pour justifier cette activité et en montrer la force bienfaisante.

C'est un axiome de la philosophie contemporaine, que l'idée séparée du sentiment est sans influence. Pour que l'idée devienne une force, il faut qu'elle pousse ses racines jusque dans notre sensibilité; il faut qu'elle aille éveiller l'admiration, la joie, l'espérance, ou aiguillonner la colère et la lancer avec impétuosité contre les obstacles. Or, tous ces sentiments divers se rattachent au besoin de bonheur.

Voilà le ressort intime et tout-puissant de notre activité.

Mais agit-il en nous avec la fatalité de l'instinct? Si cette croyance à un fatalisme dominateur venait à s'implanter en nous, elle serait essentiellement funeste. Elle tarirait les sources de l'énergie et elle ruinerait tout effort volontaire, l'effort qui tend à un but déterminé et qui y tend avec persévérance, malgré les obstacles semés sur sa route.

La fatalité, pense très justement M. Finot, ne doit pas être confondue avec le déterminisme qui est la croyance à la causalité conditionnelle. Le fataliste dit : Votre sort est fixé d'avance, *quoi que* vous fassiez. Le croyant à la causalité dit : Le bien ou le bonheur (car les deux termes sont équivalents) vous est accessible, *si* vous êtes assez clairvoyants pour le discerner, assez prudents pour en connaître les causes, assez forts pour transformer les causes en moyens d'action, sans vous laisser égarer et affaiblir par les séductions des plaisirs passagers et illusoires. Et cela est toujours possible.

II. — Le rôle de la philosophie est de nous faire connaître nos ressources. Le rôle de la morale est de les utiliser pour le bonheur des individus et de l'Humanité.

Sa première fonction est de fixer la nature du véritable bien. Ce bien doit être distingué avec soin du simple plaisir qui entraîne souvent après lui de si désolantes conséquences. C'est au plaisir stable qu'il faut s'attacher. Et encore, le bonheur ne peut avoir de vraie stabilité, s'il s'appuie exclusivement sur l'individu. Il n'acquiert toute sa force, que s'il est associé au bien des autres, au bien de la famille, au bien de la Société, et même au bien de cette communauté élargie qui comprend l'Humanité tout entière.

Le langage vulgaire ne l'entend pas ainsi. Et, comme il a été formé et façonné par le peuple, il en reflète les idées. Voilà pourquoi à tous ceux qui subissent l'influence de ces *idola fori*, « le mot bonheur suggère toujours l'idée de richesse ou de puissance qui excite l'envie ».

Qu'on rejette ces préjugés légués par des esprits myopes et des âmes encore grossières, et on verra que le bonheur est réalisable dans toutes les situations. « Le royaume divin est en nous. Comme toutes les sources réelles du bonheur, il est à la disposition de tout le monde. »

Cherchez et vous trouverez.

En résumé, ce tome premier est inspiré par des sentiments élevés et un optimisme de bon aloi; il s'appuie sur des principes philosophiques solides, il émet des vues justes et propose un but réalisable par des moyens humains. Il fait attendre avec impatience la publication du tome deuxième qui sera sans doute consacré à la science morale, c'est-à-dire à la direction pratique de la vie.

ARTHUR BAUER.

Notices bibliographiques

Erich Adickes. — Ein neu Aufgefundenes Kolleghefft nach Kants Vorlesung ueber physische Geographie. Une brochure, grand in-8°, 89 p., Tübingen, Mohr, 1913.

Adickes donne, en ces pages, une suite à ses « recherches relatives à la géographie physique de Kant », publiée en 1911. Il a eu la bonne fortune de pouvoir utiliser un nouveau cahier de cours, d'importance spéciale, et de le comparer aux cahiers précédemment soumis à son enquête. Examinant, à l'aide de cet instrument nouveau, l'édition de la *Géographie physique* donnée par Rink en 1802, il est arrivé à une certitude subjective en ce qui concerne les modifications — assez malheureuses — apportées par l'éditeur aux 52 premiers paragraphes de l'œuvre ; et il croit pouvoir établir ce que devrait être une nouvelle édition de cet ouvrage. Sans doute, cette édition nouvelle n'apprendrait rien aux géographes et aux géologues ; mais, pour fixer la physionomie intellectuelle de Kant, elle ne serait pas inutile.

Dans son *Introduction*, Adickes se propose deux objets. Il réfute le jugement de ceux qui ont vu en lui un « philologue kantien » adonné par goût à ce labeur, alors que, pour mener à bonne fin la grande édition de Kant, il a dû sacrifier à la science ses travaux personnels. — D'autre part, il montre la nécessité d'une philologie kantienne rigoureuse, plus généralement la nécessité d'une activité philologique exacte pour tous les philosophes qui prétendent éditer des textes. Il n'y a pas à distinguer ici entre une attitude de philologue et une attitude de philosophe; il n'y a, dans cet ordre, qu'une seule attitude scientifique.

J. Segond.

Leonard Nelson. — Die Kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries. 1 vol. in-8°, xiv-201 p. Göttingen, Vandenhœck et Ruprecht, 1914.

Cet ouvrage de Nelson fait partie des essais publiés par l'école de Fries. L'auteur envisage cette étude critique et historique comme une introduction nécessaire à sa systématisation personnelle et scientifique de la vie. Pour permettre de juger exactement ses propres théories, il convient de voir à quelles sources il a puisé et de se rendre compte des fautes commises par ses maîtres. Seule, une doctrine inspirée par la méthode rectifiée du criticisme pourra satisfaire aux problèmes

nombreux que pose la vie contemporaine et que l'actuelle philosophie morale ignore totalement. Au reste, dans ces préliminaires, il ne s'agit du système de la conduite que dans la stricte mesure du nécessaire; c'est la critique elle-même qui est au premier plan.

L'examen des trois auteurs visés est conduit selon les procédés d'une critique immanente. Nelson cherche quelles fautes ils ont commises contre leur méthode commune. A Kant il reproche surtout, non son rigorisme, seule attitude possible à un théoricien du devoir, mais son moralisme exclusif, qui n'admet en dehors du devoir aucune valeur et qui proclame le devoir, logiquement inadmissible, d'agir par devoir. Schiller, qui a pourtant reconnu l'existence autonome des valeurs esthétiques, ne s'est point dégagé suffisamment du moralisme kantien. Fries, en éthique comme dans la théorie de la connaissance, a réformé le criticisme par le caractère psychologique de sa déduction; il a déterminé, en particulier, la nature propre des sentiments esthétiques et moraux, qui doivent être classés, non avec le plaisir et la douleur, mais dans l'ordre des jugements intellectuels. Il lui a manqué de saisir l'origine immédiate, mais nullement intuitive, de l'intérêt qui est au principe des sentiments moraux; et il n'a pas su démêler ce qui assure au devoir une valeur inattaquable, c'est-à-dire sa nature négative, laquelle interdit de lui assigner une valeur suprême. C'est la tâche de la philosophie critique d'amener à une conscience claire cet intérêt suprême, immédiat mais non intuitif, de la vie morale, et de maintenir ainsi dans l'âme de l'humanité le sentiment de ce qui donne à la vie individuelle et sociale sa véritable valeur.

J. Segond.

Giovanni Gentile. — La riforma della dialettica hegeliana. 1 vol. in-8°, ix-306 p., Messine, Principato, 1913.

L'ouvrage de Gentile, volume initial d'une série d'*études philosophiques* publiées sous sa direction, est constitué par un ensemble de dix essais, dont la pensée commune s'exprime par le titre même du premier, devenu le titre général de l'ensemble. Il s'agit dans tous, en effet, d'une réforme de la dialectique hégélienne et d'une justification de l'idéalisme actuel ou spiritualisme absolu, qui voit dans l'idée ou la relation, catégorie véritable de la pensée, l'acte même de l'esprit, la forme active et formatrice de la connaissance et du réel. Tel est le sens légitime et éternel du criticisme Kantien tel que Hegel l'a complété; et c'est là ce qui oppose l'idéalisme immanent des modernes, philosophie du *penser*, à l'idéalisme objectif des anciens, philosophie du *pensé*. Chez un Platon ou un Aristote, la dialectique de la mort et de l'être; chez un Hegel, héritier de Kant, la dialectique de la vie et du devenir. Aussi la déduction des catégories dans leur multiplicité est-elle chose secondaire; l'idée ou relation *actuelle* est la seule catégorie de l'esprit; et c'est à l'éclaircissement conceptuel du devenir,

dont Hegel eut seulement l'intuition, que doit s'attacher une réforme de la dialectique. Cet approfondissement du devenir aura pour résultat d'identifier la philosophie à son histoire (développement *un* de l'idée formelle) et l'histoire de la philosophie à l'histoire du monde dont elle contient l'orientation. Ce qui subsiste de Hegel, c'est donc sa dialectique (dont la *Phénoménologie de l'esprit* donne la clef); ce qui est aboli de sa doctrine, c'est la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit, que remplaceront, une fois la dialectique réformée, l'histoire de la nature et l'histoire de l'esprit.

J. Segond.

Gallo Galli. — Kant e Rosmini. 1 vol. grand in-8°, 325 p., Città di Castello, Lapi, 1914.

Aux yeux de l'auteur, la théorie rosminienne de la connaissance constitue un dépassement de la théorie kantienne. Son point de vue personnel est celui d'un idéalisme qui s'élève au-dessus du subjectivisme, en admettant comme donnée la diversité des sujets; l'idée rosminienne de l'être, suprasubjective, répond assez bien à cette tendance. Cet idéalisme est indéfiniment progressif; le développement de l'idée se produit à travers la réalité et les systèmes qui l'organisent; la philosophie se confond avec l'histoire de la philosophie. Il semble qu'il y ait parenté étroite entre ces vues et celles de l'hégélianisme réformé de l'Italie actuelle, l'hégélianisme de Gentile et de Croce.

L'ouvrage se divise en cinq chapitres. L'*Introduction* expose le point de vue et la méthode. Vient ensuite une caractérisation de l'empirisme, réduction des lois aux faits, et du rationalisme, absorption des faits par la loi. Une exposition et une critique du kantisme montrent comment Kant a essayé de triompher de cette opposition par sa théorie de l'élément formel immanent, comment la thèse de la loi dans la *Critique de la raison pratique* lui aurait permis de dépasser le subjectivisme, comment il est retombé en fait dans l'empirisme et le rationalisme, notamment par sa théorie de la chose en soi, faute d'avoir pu déduire le sensible de l'élément idéal. L'originalité de Kant consiste dans l'affirmation de la synthèse *a priori*; et l'extension du Kantisme consiste à réduire à la synthèse *a priori* toute relation. Une étude sur la gnoséologie allemande post-kantienne fait voir dans le moralisme de Fichte, l'intuitionnisme de Schelling et le panlogisme de Hegel, l'effort progressif pour obtenir cette déduction. Mais ce triple idéalisme demeure subjectif; et il ne parvient pas à ramener à la raison logique l'alogisme du fait. Rosmini, par sa thèse de l'idée de l'être, supérieure à toute critique et qui se réalise dans le sujet sans trouver en lui son principe, achève en un sens la théorie kantienne de la synthèse et la théorie hégélienne de l'Idée. Lui-même n'arrive pas, du reste, à identifier le sensible à l'idéal.

La *conclusion* de l'auteur est un peu obscure. Elle semble consister

essentiellement à faire de la sensation un moment de l'idée, de telle sorte que l'idée, au sens intellectuel du terme, ne serait, elle aussi, qu'un moment de l'idée au sens large et concret.

J. SEGOND.

Dom Festugière. — LA LITURGIE CATHOLIQUE, ESSAI DE SYNTHÈSE. 1 vol. in-8°, 200 p. — Abbaye de Maredsous (Belgique), 1913.

Il peut sembler étrange que l'on rende compte, dans une revue comme celle-ci, d'un ouvrage sur la liturgie catholique. C'est que le livre, très curieux, de Dom Festugière n'est pas un livre d'édification, mais une œuvre de psychologie religieuse. L'idée de cette synthèse est même très neuve, s'il ne s'agit de rien moins que de concilier la religion intérieure et individuelle avec la religion exprimée et sociale que la liturgie incarne, bref de montrer dans la liturgie, non machinale mais vivante, le principe de la vie religieuse collective et un principe de vie et de piété intérieures. Si la tentative de l'auteur réussit, il aura fait évanouir la fameuse distinction « sociologique » qu'affirme l'école de M. Durkheim entre la religion réelle d'essence purement sociale et les déviations individuelles de la croyance religieuse. Et qu'il s'agisse là d'un travail de psychologie, et même de philosophie générale, c'est ce que montre la qualité du recueil où cette étude parut d'abord, si elle fut publiée dans un numéro spécial de la *Revue de philosophie*, au cours d'une série d'essais consacrés à l'expérience religieuse.

Le programme de cette synthèse est très vaste, tel que l'auteur accepta de l'ébaucher, puisque l'on s'y propose d'étudier la liturgie dans ses origines, sa psychologie, ses retentissements spirituels, ses conséquences ou ses conditions esthétiques, sa portée théologique dans le domaine de l'ontologie. En fait, l'auteur, très conscient de l'ampleur du sujet, s'est réduit volontairement à un simple programme, très explicite du reste, se bornant à développer (en partie) un seul chapitre, le plus important d'ailleurs, relatif à l'influence de la liturgie sur la vie spirituelle. Une introduction, très intéressante et très philosophique, expose le problème et explique la méthode. Quant au sommaire lui-même, il se divise en trois parties : une recherche sur les origines et l'histoire de la liturgie, une enquête psychologique, et quelques indications discrètes et expressément réduites sur la portée théologique et dogmatique des analyses formulées.

La méthode, expliquée et suivie par l'auteur, nous semble, en grande partie, féconde et irréprochable. Elle exige que l'on réalise, dans la mesure du possible, les attitudes spirituelles de la vie religieuse que l'on scrute : elle suppose donc une sympathie intellectuelle avec les états religieux de diverse nature que l'on étudie et compare. Et lorsque l'auteur demande que l'on apporte à la compréhension de la prière catholique une mentalité catholique, de même que le sociologue

s'adapte à la mentalité fétichiste ou totémiste, on ne peut que lui donner raison tant qu'il ne s'agit que d'une question de fidélité historique et de méthode exacte. La chose devient plus délicate, lorsque cette exigence, assez logiquement, se transforme en celle d'une mentalité religieuse complète et sincère, de telle sorte que le catholique seul pourrait comprendre *scientifiquement* la liturgie et la prière de sa confession. Comment comparer, dans ce cas, d'un point de vue *objectif* et scientifique, les mentalités diverses, avec la même compétence expérimentale? L'auteur nous dit bien qu'il faut distinguer entre les formes inférieures et supérieures de la vie religieuse, et que le « pratiquant » des formes supérieures comprendra aisément les modalités inférieures à la sienne. Cela semble douteux, car il aura sans doute la tentation d'y chercher ce qu'il trouve dans la sienne propre, à moins qu'il ne méconnaisse et dédaigne une attitude étrangère à celle qu'il pratique lui-même. Du premier danger n'avons-nous pas un indice dans le rapprochement que fait Dom Festugière entre la Cène catholique et le festin en commun dans les sacrifices grecs? Et cela ne fait-il pas songer à la hardiesse des inductions de Joseph de Maistre, lorsque, dans son essai sur *les sacrifices*, il identifiait presque la communion des chrétiens aux repas sacrés des Aztèques du Mexique? Du second danger, nous admettrons aisément, avec l'auteur, que William James nous donne la preuve, dans sa méconnaissance fréquente de la piété et des rites du catholicisme. Mais faut-il en conclure qu'un catholique pénètre facilement la manière de sentir d'un protestant, sans réciprocité possible? Il nous semble qu'il y a là une illusion, et la sévérité des jugements de l'auteur au sujet de toutes les formes *non orthodoxes* de la vie chrétienne nous en serait un garant, s'il a méconnu peut-être et la vie profonde du christianisme sans liturgie et la vie, non diminuée mais approfondie, du christianisme janséniste et la fécondité spirituelle de l'oraison — suspecte — du quiétisme, et même, en une certaine mesure, l'individualisme *monacal* de l'*Imitation*. La distinction qu'il fait entre les *vrais* et les *faux* mystiques est, à nos yeux, préjudicielle et non recevable psychologiquement. Mme Guyon, comme l'a montré M. Delacroix dans son étude si connue, est un exemple de mysticité aussi authentique, scientifiquement, que sainte Thérèse. Il y a certainement des formes plus ou moins hautes de vie spirituelle et religieuse; et l'on ne saurait dénier au psychologue le droit, et l'obligation, méthodologique, de tenir compte de ces différences de valeur. Mais c'est la prétention du protestantisme, comme du catholicisme, d'être situé sur un plan supérieur à celui de toute autre forme. Est-ce à l'orthodoxie confessionnelle d'en décider? Le danger est si grand ici d'une confusion entre l'attitude de sympathie psychologique et celle de la croyance ontologique que Dom Festugière, au terme de son *Introduction*, est très embarrassé pour qualifier l'état d'esprit du catholique de croyance

sincère poursuivant une enquête de psychologie religieuse sur les états catholiques. Il craint de le réduire à la mesure d'un psychologue aux prises avec l'ordre purement phénoménal; et pourtant il finit par lui attribuer une méthode de « suspension » et d' « expectative ».

Sur la portée « psychologique » de la liturgie, et, en général, de la prière collective et publique, nous serions pleinement d'accord avec l'auteur, dans la mesure où il ne s'agit que d'établir une évaluation relative des diverses formes de prière. Nous ne saurions acquiescer à la préférence qu'il exprime, somme toute, en faveur de la prière à forme collective (bien qu'il déclare toujours que la prière *intérieure*, même dans l'oraison à forme collective, est la chose essentielle). Qu'il y ait une *vie* dans la liturgie, lorsqu'on s'en acquitte *bien*, et que nous trouvions en elle, vivante, la tradition religieuse, cela est établi fortement dans cet ouvrage. Mais nous ne saurions admettre que l'oraison mystique, dégagée de la liturgie, dépassant les régions *intellectuelles*, ne soit pas la réalisation la plus *complète* de la vie de prière. Et c'est pour l'avoir partiellement montré que William James nous semble, contrairement à ce que pense Dom Festugière, un *très grand* et *très exact* psychologue de la vie religieuse. Que son pragmatisme ait nui parfois (comme dans ses jugements sur sainte Gertrude et sur Marguerite-Marie) à sa clairvoyance, cela est incontestable. Mais ce que l'auteur appelle son *agnosticisme*, et qui ne ressemble en rien à celui de Spencer, ne nous choque nullement, bien au contraire, si cette attitude constitue une négation de l'*intellectualisme* en matière religieuse, et si la critique qu'il fait de l'*ontologie* de Newman est « religieusement » très légitime. A cet *intellectualisme* philosophique, il nous paraît que Dom Festugière est fortement attaché.

Nous souhaitons que, dans un ouvrage ultérieur, l'auteur de cet essai original et hardi — puisqu'il s'attaque, avec beaucoup de mesure, à l'œuvre « anti-liturgique » de saint Ignace et rend les jésuites, autant que leurs adversaires, responsables de la décadence de la prière publique — complète, par des développements nouveaux de son riche sommaire, cette contribution si informée et si compréhensive à la psychologie religieuse.

J. Segond.

Revue des Périodiques

The Philosophical Review (1913).

Rudolf Eucken : *La connaissance et la vie.* — Eucken résume dans cet article les idées de son livre : *Erkennen und Leben.* Rejetant comme inefficaces les théories de la connaissance qui distinguent la pensée du réel, il fait de la pensée, non un simple instrument, mais une part essentielle du développement de la vie. Il s'oppose, du reste, au pragmatisme et au biologisme, en ce qu'il envisage une vie supérieure à la vie purement humaine, une création, bref la vie de l'esprit. Le rôle indispensable de la pensée, et en particulier de la philosophie, est de promouvoir ce monde spirituel par la critique du monde immédiat, par la création d'un monde intelligible, par la transformation du monde réel. Seule la philosophie inspirée par la vie peut accomplir cette tâche; mais ce serait ruiner cette création spirituelle que d'adopter une attitude irrationaliste pour se réfugier dans une intuition passive. Telles sont les idées directrices de cette doctrine de la connaissance, qui est un *activisme.*

H. M. Kallen : *L'empirisme radical et la tradition philosophique.* — L'auteur insiste en beaucoup de phrases sur le thème connu des affinités entre l'art et la philosophie dans leur transformation idéale de la réalité, et sur cet idéalisme simplificateur de la philosophie traditionnelle. James est le premier à avoir compris que toutes les parties de l'expérience ont un droit égal à être reconnues; de là son empirisme radical. Il a vu que les philosophies, même l'empirisme traditionnel, hypostasient les instruments de l'expérience; de là son pragmatisme. Et l'auteur reprend en raccourci tout ce qu'on a lu sur cette question chez James lui-même, y compris l'apologue de Papini sur le « corridor d'hôtel », pour aboutir à cette conclusion, évidente et peu neuve, que l'empirisme radical, puisqu'il accepte tout, est plutôt une attitude métaphysique qu'un système. Le plus grand éloge qu'il décerne à James — et il semble y tenir beaucoup — c'est de voir en lui le premier métaphysicien « démocrate ». James savait, quant à lui, que Renouvier l'avait devancé à cet égard. M. Kallen ne s'en doute pas; cela intéresse pourtant la tradition philosophique.

Félix Krueger : *Les buts nouveaux et les tendances nouvelles de la psychologie.* — Article en grande partie historique, dans lequel l'auteur insiste exclusivement sur les travaux des psychologues alle-

mands et américains. Il veut montrer que la psychologie scientifique, loin de se confondre avec les sciences de la nature, ne peut user de la méthode proprement expérimentale que pour les phénomènes individuels et de caractère périphérique. La vie mentale se rattache surtout à des conditions sociales; la psychologie est foncièrement génétique, et sa méthode l'apparente aux sciences « humanistes » auxquelles elle est indispensable. On trouve une réalisation partielle de cette tendance dans la *Vœlkerpsychologie* de Wundt.

George P. Adams : *L'esprit envisagé comme forme et comme activité.* — Curieuse identification de l'idéalisme absolu des néo-hégéliens au nouveau réalisme de l'empirisme radical, en ce qui regarde le problème de la conscience. Les deux doctrines font de la conscience quelque chose de purement objectif, une simple relation cognitive entre les données de l'expérience; elles lui attribuent l'une et l'autre un caractère d'intellectualité pure. Et par cette détermination, qui peut se réclamer d'Aristote, se trouve donc exclue toute activité mentale. Une interprétation toute opposée est possible; et l'auteur s'y rallie en principe : le « feeling » diffère de la sensation, étant une attitude et non une donnée; les catégories finalistes de la signification, du dessein, de l'évaluation, caractérisent une attitude active; et cette solution du problème de la conscience, si elle s'oppose à l'intellectualisme, n'implique nullement un mysticisme irrationnel.

William K. Wright : *L'objectivité morale éclaircie par la psychologie sociale.* — Justification très simpliste de l'objectivité des vertus cardinales traditionnelles, du point de vue de la psychologie sociale, avec référence à l'ouvrage de Mc Dougall. La moralité est d'origine instinctive; les instincts sont immuables, neurologiquement et psychologiquement, en leur partie centrale et émotionnelle; ce qui est modifiable, c'en est la partie afférente et efférente, le sentiment et la réaction. Ainsi se constituera la vertu, qui est une habitude; et Aristote se trouve modernisé. Cette formation des habitudes résulte de l'influence sociale; et, la société ne pouvant changer radicalement non plus que les instincts, les vertus cardinales sont pratiquement éternelles. Ainsi se formule une morale objective et « scientifique », à tendance pragmatiste, insistant sur la diversité des instincts moraux et des vertus plutôt que sur l'unité vague d'un principe.

J. W. Scott : *L'idéalisme est une tautologie ou un paradoxe.* — Une conception réaliste est en train de se former, notamment en Amérique; et elle s'affirmera après qu'aura pris fin la querelle entre l'idéalisme pragmatiste et l'idéalisme absolutiste. Mais la critique à laquelle ce réalisme soumet l'idéalisme dépasse son but, parce qu'elle s'adresse exclusivement en fait à la conception berkeleyenne, dans laquelle elle dénonce ou une tautologie ou un paradoxe. L'idéalisme ne se réclame pas essentiellement de Berkeley et l'a même souvent désavoué. L'affirmation idéaliste concerne la *structure* de l'esprit et

non la *matière* dont il est formé, la correspondance entre les lois de l'esprit et celles de l'univers.

J. F. Dashiell : *Les « valeurs » et la nature de la science.* — La catégorie de l'évaluation est fondamentale. L'animisme primitif consistait essentiellement à attribuer aux choses une valeur et non une âme. Et la science n'est qu'un effort progressif pour définir plus précisément et plus fructueusement les valeurs des choses. Une telle évaluation est relative, ce qui ne veut pas dire irréelle, et dynamique. Et il faut tenir compte de ce que cette détermination « prospective » des valeurs n'envisage ni exclusivement ni surtout les évaluations primaires et immédiates.

Henry W. Wright : *Le succès pratique envisagé comme critère de la vérité.* — Par succès pratique il faut entendre celui de l'activité volontaire, ce qui exclut tout pragmatisme biologique. La volonté a pour tâche de réaliser l'auto-organisation; elle y parvient par la coopération des trois sortes d'activité : intellectuelle (conception idéale des fins de l'action), technique (ajustement des conditions réelles), esthétique (sentiment de l'organisation effectuée). Chacune de ces activités implique les deux autres, mais il y a dans chaque cas prédominance d'un point de vue. De là trois critères *pratiques* de la vérité : la consistance intellectuelle, l'efficacité technique, l'harmonie esthétique. Ces trois critères seront employés, tantôt isolément, tantôt indifféremment, tantôt solidairement, selon les cas. Une philosophie générale doit satisfaire aux trois exigences. Cette théorie de la connaissance se rapproche de celle de Kant (les trois *Critiques*); mais elle évite, par son assignation aux trois activités d'une même fin pratique et volontaire, la séparation kantienne des facultés et la distinction des deux raisons.

J. Segond.

The American Journal of Psychology.

Vol. XXIV, 1913.

1. — R. Dodge : *La phase réfractaire du clignement protecteur* (1-7). — Cette phase peut servir à mesurer la fatigue mentale et la difficulté de la restauration. D... conclut que ce phénomène est un indice non d'incapacité, ni d'augmentation du temps pour les phénomènes simples, mais d'une tendance, au besoin d'une excitation de plus en plus forte pour répéter cet acte et à des délais de plus en plus considérables entre ces actes, quand l'excitation n'augmente pas. Et il ajoute que c'est là un fait général dans la vie de l'esprit.

E. O. Finkenbinder : *La courbe de l'oubli* (8-32). — Reprise des expériences d'Ebbinghaus, mais avec plusieurs sujets. F... confirme un certain nombre de conclusions de ses devanciers; notamment, que la mémoire varie selon les heures du jour, maximale vers les huit heures,

minimale vers les dix-sept heures; que les syllabes centrales sont les moins bien retenues, etc.

MARTIN (L.-J.) : *Nouveaux appareils du laboratoire de Stanford* (fig. 1.)

LYMAN WELLS : *Habitude et courbe de fatigue* (35-51). — W... insiste surtout sur les différences individuelles et leur signification.

SMITH (Th. L) : *La Paramnésie dans la vie de chaque jour* (52-65). — L'impression du déjà vu n'est pas un phénomène anormal : elle représente seulement de façon intense l'une des étapes de la série d'états qui vont de l'oubli à la mémoire parfaite.

ED. STRONG : *Comparaison entre les résultats de l'examen clinique et de la méthode des tests dans l'étude de la démence précoce* (66-98).

CHR. A. RUCKMICH : *Valeurs du terme « fonction » dans les livres anglais de psychologie* (99-123). — La conclusion de ces 25 pages est que l'on ferait généralement bien, quand on lit un auteur qui emploie ce mot, de rechercher quel sens exact il lui donne.

TITCHENER : la discussion de l'article de Perky (*Am. jour. of Psychol.*, 1910) par J. Martin.

2. — Ed. BORING : *L'Introspection dans la démence précoce* (145-170). — B... veut montrer que même chez les aliénés, l'introspection peut supplémenter notre observation objective et qu'elle n'est pas impossible. Il avoue cependant que l'expression de cette introspection a besoin d'être interprétée si l'on veut en faire œuvre utile.

R. GEISSLER : *Expérience sur la saturation colorée* (171-179). — Les premières recherches sur ce point datent d'Aubert. G... déclare ne pouvoir comparer ses résultats à ceux de ses prédécesseurs, parce que les conditions ne sont pas les mêmes.

P. F. SWINDLE : *L'hérédité du Rythme* (180-203). — S... conclut que le rythme n'est pas héréditaire, et qu'il faut peu d'exercice pour passer du rythme par trois au rythme par cinq ou sept. Mc Dougall avait cru au contraire, que 5 et 7 ne donnaient pas le sentiment du rythme. Pour développer le rythme, S... essaye diverses méthodes : il semble que la méthode doive varier avec l'âge et l'individu.

G. DEARBORN : *Kinesthésie et volonté intelligente* (204-252). — Examen des diverses hypothèses à faire pour expliquer le passage de la volonté à la réalisation. Le point central est que la vision peut être considérée comme l'homologue mental de la kinesthésie.

F. KRUEGER : *Rôle de la magie dans le développement primitif du travail* (distingué du jeu), (256-261).

Trav. du laborat. de Stanford Univ. — Fr. ANGELL : *Surface et distance de la projection d'une image consécutive dans le champ de l'œil fermé comparée à la projection sur un écran extérieur* (262-265). — Il semble que ce ne soit pas le point proximal de vision claire qui règle la distance à laquelle nous projetons, l'œil fermé, l'image consécutive; les dimensions paraissent s'égaliser pour l'un et l'autre œil.

Trav. du laborat. de Wassar College. — J. Powelson et M. F. Washburn. — *Effets de la suggestion verbale sur l'appréciation de la valeur affective des couleurs* (266-269). Cette suggestion paraît avoir une notable influence.

Urban : *Examen de la discussion du Pr Dodge sur le travail mental* (270-274).

3. — Ruckmich (A.) : *Rôle de la kinesthésie dans la perception du rythme* (305-359). — R... commence par faire entendre un rythme bien déterminé : il demande alors au sujet de décrire son état de conscience jusqu'au moment où il perçoit très nettement quel est ce rythme; puis de décrire son état à partir du moment où le rythme est nettement perçu. Dans l'un et l'autre cas, ce qui importe, c'est la netteté bien définie, plutôt que la nature du rythme. R... conclut que l'on peut percevoir le rythme par la vue et aussi par l'ouïe seules; mais il faut, d'abord, une perception kinesthésique symptomatique du rythme.

Pr. Smith : *Le développement mental de Luther d'après la psychoanalyse* (360-377). S... consacrera un second article à la période de 1508-1516.

C. E. Ferree : *Fluctuation de la limite de visibilité d'une petite surface* (378-409). — F... conteste partie des conclusions du travail de Heinrich et Chwistek. C'est surtout un fait d'adaptation oscillante de la vision des couleurs.

E. Park Frost : *forme caractéristique des rêves* (410-413). — Il y aurait, dans nos rêves, une sorte d'alternance analogue aux oscillations de l'attention et non liée aux rythmes du corps (circulation, etc.).

M. E. Haggerty et E. J. Kempf : *La suppression et substitution* (dans les associations mentales) *comme facteur des différences sexuelles* (414-425). — L'esprit féminin aurait une tendance générale à se mettre en garde contre ce qui peut l'embarrasser, et supprimerait les associations qui tendent à ce résultat.

E. Donovan et Ed. Thorndike : *Amélioration d'une expérience de contrôle scolaire* (426-428).

Titchener : *Sur les méthodes d'examen en psychologie* (429-440).

4. — K. M. Dallenbach : *Mesure de l'attention* (465-507). — Les conclusions sont que l'attention peut se mesurer, au point de vue de la conscience, d'après ses degrés de clarté : à ces degrés correspondent des degrés parallèles de précision dans les actes, de temps de réaction, de serrage de la variation moyenne. En outre, D... a constaté qu'il reste, pour l'attention, deux principaux types.

G. H. Taylor : *Note clinique sur les émotions et leur relation à la mentalité* (520-524). — L'aptitude à être émotionné serait d'autant plus grande que la croissance est moins avancée.

D. Oliv. Lyon : *Méthode rapide et précise de retenir des syllabes sans sens* (525-571).

L. H. Hollingworth : *Différences caractéristiques entre le ressouvenir*

et la reconnaissance (532-544). — Pour l'un et l'autre, il semble que le mécanisme consiste en un retour en arrière : mais l'influence de l'intention, du projet, est plus forte pour le ressouvenir.

E. J. G. Bradford : *Les types de perception dans l'appréciation des couleurs* (545-554). — Leur classification dépend à la fois du contenu de la conscience et de l'attitude du sujet. Le type sensationnel associatif est mal déterminé, car il n'est caractérisé ni par le contenu émotionnel, ni par la différenciation des éléments mentaux, ni par l'abstraction ou encore la fusion des éléments différenciés avec le moi. Le type physiologique est caractérisé par un état mental où les éléments émotionnels restent non différenciés; le type objectif s'éloigne de son moi au début, mais ses procédés s'appliquent mal; le type émotionnel-associatif part du contenu de sa conscience, mais interpose un objet pour développer son attitude esthétique; le type de caractère est le seul vraiment esthétique, fusionnant son moi avec l'objet par l'apport d'une sympathie avec cet objet. Il occupe le sommet de l'échelle et le sensationnel associatif, le degré inférieur.

Max Meyer : *Valeur comparée de diverses théories des fonctions nerveuses basées sur des analogies mécaniques* (555-563). — Essai d'explication du fonctionnement nerveux par des comparaisons objectives.

Burr et Geissler : *Analyse introspective de la réaction associative dans la conscience* (application des études antérieures de Geissler) (554-569).

E. Coower : *Le sentiment d'être fixé* (570-575). — C... trouve au fond de ce sentiment des éléments imaginatifs, des sensations kinesthésiques et des données objectives interprétées.

Fr. Angell : *Projection de l'image consécutive dans le champ de la paupière close* (576-579). — Discussion de l'expérience de Mayerhausen.

Browning, Brown, Washburn : *Effets des intervalles entre les répétitions d'un mouvement appris hâtivement* (580-583).

Clark, Anackenbush et Wahsburn : *Un coefficient renforçant la sensibilité affective* (584-585).

Dr Jean Philippe.

Premier Congrès international de Pédologie (1911). Rapports et comptes rendus publiés par Mlle Joteyko. 2 vol. in-8°, 500 p. et 600 p. Bruxelles, Misch et Thron.

Ces deux volumes, parus en 1913 seulement, sont d'actualité, puisque le 2e congrès doit se tenir en 1915 à Madrid.

Ce premier congrès de Pédologie (le mot est de Chrisman, en 1896), offre, comme il fallait s'y attendre, un ensemble un peu touffu : le champ des communications s'étend des primitives questions de nomenclature jusqu'aux sommets de la sociologie ; chemin faisant, on

touche à la biologie, à l'organisation des musées, à l'anthropométrie, à l'hygiène générale et scolaire, à la thérapeutique infantile, à la psychologie normale et pathologique, à la gymnastique et au travail manuel, à la technique de l'éducation, à la coéducation et au self-gouvernement, à la criminalité infantile et même à l'abus du tabac. Tout cela montre qu'il s'agit d'études dont les cadres ne sont pas encore nettement définis : mais l'abondance des rapports, des communications et des discussions, la précision à laquelle sur certains points elles ont abouti, montrent bien que cette nouvelle science est décidée à croître.

Dr Jean Philippe.

Hibbert Journal.

January 1914.

F. C. S. Schiller : *Eugenics and Politics.* — L'Eugénisme est ici considéré comme une tentative d'application de la biologie à la vie sociale. Tentative révolutionnaire, puisque nos civilisations se sont presque toujours développées de façon antibiologique. Délivrons-nous en effet de la superstition du progrès. Le progrès n'est nécessaire ni du point de vue de la pensée ni du point de vue de la nature. Les forces cosmiques sont de mieux en mieux adaptées aux desseins humains; et la population s'accroît sans que s'épuisent les moyens de subsistance. Mais tout cela ne nous rassure que parce que nous avons l'obsession de la quantité. Or la science montre la valeur des préoccupations qualitatives. Elle donne au mot « bien-né » un contenu et affirme l'existence d'une « noblesse naturelle ». Le recrutement de cette noblesse étant de plus en plus compromis, l'espèce elle-même est menacée. Peut-être, conclut S., ira-t-elle rejoindre les dinosauriens et fournir un nouvel exemple « d'expérience biologique manquée ».

En face d'un tel péril, aucune mesure sérieuse. Au contraire, les pratiques les plus folles : Multiplication des guerres, par exemple; d'où élimination des individus les plus vigoureux et dégénérescence ethnique. Où conduit, d'autre part, l'asservissement des races inférieures? A leur survivance artificielle, grâce à la protection des vainqueurs. Ceux-ci ne cessent de se déchirer et ainsi finalement sont supplantés par les vaincus. Quant à l'institution de la noblesse, elle est constamment faussée. Sans doute il y eut un temps où, au contraire, fut assurée la survivance des plus aptes; sinon, l'homme n'eût point acquis sa supériorité cérébrale; mais ce temps est probablement antérieur aux civilisations stables. Avec ces civilisations, en effet, la simple accumulation de ce qui se peut transmettre assure tant d'avantages que le génie inné cesse d'être indispensable; et, de physiologique, l'évolution devient sociologique.

Mais, que l'affaiblissement biologique s'accentue; que non seulement un patriciat restreint, mais toutes les classes capables de produire des individus supérieurs soient éliminées; ne sera-ce point l'arrêt de l'évolution sociale elle-même? Or, tel est, selon S..., le péril présent, attesté par les statistiques des naissances.

Que faire? Apercevoir que l'individu et l'État sont des abstractions et que l'unité biologique humaine est la famille. Assurer, dès lors, la survie des familles les mieux douées; et ainsi arrêter la décadence humaine ou même promouvoir nos races vers un plus haut type; telle serait la tâche politique essentielle. Sera-t-elle accomplie? S... en doute. Vraisemblablement, selon lui, beaucoup de sociétés et spécialement les démocraties, ne feront rien; et ce sera la ruine des races européennes. La prééminence appartiendra alors aux nations, Japon ou Chine, par exemple, qui se tinrent relativement à l'écart de nos folies. Car « démocratie », « liberté », « réalisation de soi », « civilisation » ou même « société », ce sont, conclut S..., pièges pour les fous. Et il signale, en notre philosophie politique héritée de la Grèce, toutes les marques d'une « folie progressive ».

J. B. Baillie : *Self sacrifice.* — L'auteur analyse la nature et les modalités du sacrifice personnel, puis recherche quels postulats un tel sacrifice suppose. Notre plus haute fin étant la réalisation de la personnalité humaine, comment en justifier une sorte de négation? Cela n'est possible que par la croyance en une unité collective, non moins réelle que les individus qui la composent. Conclusion toute provisoire cependant; et peu à peu, la notion même du sacrifice s'évanouit. Elle n'avait de réalité que tant que nous demeurions extérieurs à l'acte. Pour celui qui se sacrifie, dit en effet M. B..., le sacrifice est pure apparence. Plutôt nous devrions parler d'accomplissement de soi-même, en une réalité qui défie toutes limitations temporelles.

A signaler, parmi les articles qui suivent, deux études de MM. Orr et Curtis sur les problèmes religieux actuellement posés en Écosse et une réponse du Rév. Hubert Handdey aux accusations portées contre l'anglicanisme libéral. L'auteur, examinant son propre cas de conscience, analyse les motifs qui le persuadent de demeurer dans son Église. Après avoir commenté le sentiment d'intimité qu'il y éprouve, et qui lui permet de distinguer entre la formule changeante et la « réalité mystique » durable, il montre, à l'intérieur même du clergé, un groupe qui est comme l'Église future en puissance. Passant alors au contenu même de sa croyance, c'est-à-dire à son « interprétation personnelle de la foi commune », il remarque que les dogmes énoncés sont avant tout des points de départ offerts; et ici la plupart de ses thèses sont assez proches de celles de M. Le Roy. A plusieurs reprises, d'ailleurs, M. H... cite le P. Tyrrell; et ainsi l'un des principaux intérêts de son étude est de faire entrevoir le parallé-

lisme des efforts accomplis vers le même temps à l'intérieur de religions différentes.

A noter également : HENRY C. CORRANCE : *Bergson's Philosophy and the Idea of God.* — Après avoir rappelé les plus importantes thèses bergsoniennes et les avoir défendues contre le reproche de porter sur des « abstractions », l'auteur étudie en quoi ces thèses conduisent à une transformation du théisme métaphysique. Intéressantes comparaisons avec l'attitude des hégéliens ou néo-hégéliens et avec la pensée spécifiquement chrétienne. Conclusion sur les problèmes jusqu'ici laissés de côté par M. Bergson et qui, selon M. C..., s'imposeront, un jour, à sa recherche.

J. BARUZI.

La Critica (1913).

GIOVANNI GENTILE : *La philosophie en Italie depuis 1850.* — VI. *Les hégéliens.*

Suite des articles consacrés à la philosophie italienne par Gentile dans les années précédentes de la *Critica.* Il s'agit cette fois du vulgarisateur de l'hégélianisme en Italie et en France, Vera, des deux représentants italiens de la « corruption de l'hégélianisme », Ceretti et Tari, enfin de l'homme qui a compris vraiment et avec largeur « ce qu'il y a de vivant » (selon le mot de Croce) dans la pensée hégélienne, le maître des néo-hégéliens actuels de Naples et de Palerme, Spaventa. — De Vera Gentile dénonce l'étroitesse systématique, la pauvreté d'information historique, la méconnaissance de la valeur des systèmes antérieurs à Hegel à l'égard de la philosophie plus vraie dont ils constituent les moments (il en cite des exemples frappants, en ce qui concerne Bacon, Leibnitz et Kant), le germanisme excessif qui l'empêche de reconnaître la tradition philosophique italienne et sa valeur européenne et de rendre justice à Bruno, à Campanella, à Vico, ainsi qu'aux philosophes du *Risorgimento.* Il insiste sur le mysticisme primitif et persistant de Vera, sur le dogmatisme foncièrement sceptique qui en résulte, sur la subordination qu'il a toujours admise de la philosophie à la religion, au lieu de voir dans la philosophie, comme Hegel, la vérité de la religion. Mais il met l'accent au terme de son étude, sur l'enthousiasme apostolique et fécond de l'enseignement de Vera. — De Ceretti et de Tari, qui ont voulu réformer l'hégélianisme, c'est encore la tendance foncièrement mystique qu'il accuse. Ils ont voulu, l'un et l'autre avec raison, déterminer avec plus de vérité et de netteté que Hegel la réalité de l'esprit. Mais chez tous deux, Tari plus équilibré, Ceretti plus instable et plus inquiet, l'idéalisme hégélien n'est qu'un « passage ». Ils aboutissent, non à une doctrine de l'esprit concret mais à un agnosticisme abstrait, Cerett

à la thèse de l'*Imprédicable*, Tari à celle de l'*Innommable*, marque certaine de leur prédisposition mystique. — Spaventa a bien saisi ce qu'il y a d'essentiel dans l'idéalisme hégélien et le caractère *developpable* de cette philosophie; traditionnaliste italien et par là même pénétré de la tradition européenne, il a mis en valeur la pensée des philosophes de la *Renaissance* et du *Risorgimento*.

Benedette Croce : *Sur l'histoire de l'historiographie*. — Le numéro de mai de la *Critica* est consacré tout entier à cette étude. Croce y prend prétexte du livre de Fueter pour traiter la question du point de vue de son propre hégélianisme. — Dans les *préliminaires*, il distingue l'histoire de l'historiographie de l'histoire littéraire et de celle de la culture; mais il revendique l'identité de cette histoire à celle des théories historiques et à celle de la philosophie de l'histoire. C'est à cette pensée directrice qu'il revient dans la *conclusion*, après avoir caractérisé les périodes de l'historiographie, depuis celle des Grecs et des Romains jusqu'à celle du positivisme. Il affirme que la philosophie inspiratrice de l'historiographie nouvelle n'a pas à être envisagée comme une *exigence* mais comme une réalité *actuelle*, qu'elle existe non autour de nous mais *en nous*, qu'elle est celle de l'esprit identique au monde, un et divers, dont la nature est un moment, philosophie exclusive des conceptions matérialistes ou théologiques. De cette philosophie et de cette historiographie nouvelles impossible de faire l'histoire, car elle ne s'est pas encore développée; elle n'existe encore, à cette heure, qu'en Allemagne et en Italie. Croce termine, en appliquant à cet idéalisme, qui a surmonté l'abstraction hégélienne, le mot de Hegel : « Bis hierher ist das Bewusstsein gekommen. »

J. Segond.

Rivista di Filosofia.

Nov. 1911. — Gennaio, 1913.

Benvenuto Donati : *Doctrine Pythagorique et Aristotélique sur la justice*. — Le principe de l'harmonie des contraires fut d'une application tout indiquée dans le domaine juridique, la fonction du droit étant de ramener à la parité l'opposition du soi et de l'autre. Archytas exprime la répercussion de la science dans le domaine social et économique quand il observe que là où agit la raison, l'égalité règne. Traitant de la justice commutative, Aristote retient l'idée pythagoricienne de la justice, assimilable au nombre carré parce qu'elle rend le même pour le même, mais il fait intervenir en outre la proportionnalité, qui d'ailleurs se résout en égalité en matière d'échange. En matière de justice distributive, l'égalité de traitement selon Aristote, serait inégalité réelle, vu les différences de mérites; son principe sera la proportion géométrique; on évite ainsi le trop et le trop peu. Pour

la justice corrective et distributive, Aristote paraît avoir critiqué Hippodamos de Milet s'inspirant du communisme pythagoricien dans sa conception du meilleur État, d'avoir envisagé l'application pratique du principe, sans base historique suffisante. La justice corrective est médiatrice, elle procède par une proportion arithmétique pour rétablir la parité dans un rapport juridique. Hippodamos et Aristote représentent les deux conceptions juridiques encore actuellement en lutte, le principe de l'initiative souveraine du juge et celui de l'initiative des parties en cause. Hippodamos serait favorable aux innovations juridiques. Aristote qui se pose la question des avantages et des inconvénients qu'il peut y avoir à changer les lois pour en mettre de meilleures à la place, confie un pouvoir presque législatif au juge comme interprète de la loi, par sa définition de l'équité comme le juste qui n'est pas selon la loi, intervenant comme correctif du juste qui est selon la loi. Le principe de l'amitié (égalité harmonieuse) commun à Pythagore et à Aristote est le complément de la doctrine du juste. Mais la φιλία des Pythagoriciens n'est pas enfermée dans les limites de la cité. Outre que leur solidarité s'étend de l'homme à l'animal en vertu d'idées éthico-religieuses sur la transmigration des âmes, elle est animée d'un esprit d'internationalisme.

Rodolfo Mondolfo : *Le concept de nécessité dans le matérialisme historique.* — La conception réaliste de l'histoire, d'après laquelle l'idée est effet ou exposant des conditions matérielles, antérieure dans son fond à la philosophie de l'histoire de Hegel, apparaît influencée, chez Marx et Engels, par la dialectique Hégélienne. « L'autocritique des choses mêmes » dont parle Labriola, c'est la rationalité Hégélienne du fait. Nous n'avons pas affaire ici à un déterminisme rectiligne de la causalité mais à un mouvement d'oppositions successives où le contraire naît du contraire. Rien d'une nécessité abstraite de l'histoire; le point de vue subjectif des sentiments réels de classes est beaucoup plus concret; et les besoins, les intérêts ne sont autre chose que des hommes vivants et agissants, l'action se retournant ensuite contre son auteur par les limitations qu'elle crée, la réaction qu'elle suscite. L'action de l'homme est plutôt conditionnée par l'état précédent que causée; état qu'elle dépasse en posant d'autres conditions, un autre état qui sera lui-même dépassé. Les forces sociales, selon Engels, ne sont violentes, aveugles et destructrices qu'autant qu'elles ne sont pas connues et comprises.

Vittorio Macchioro : *La recherche du symbole dans les arts figuratifs.* — Dans les beaux-arts, un symbolisme inconscient d'abord, plus tard conscient précède, selon Hegel, l'art classique où le contenu et la forme sont d'accord; l'art de la parole conserve le caractère de symbolisme conscient. Selon M..., par contre, le symbolisme inconscient présuppose le symbolisme conscient, n'est qu'un symbolisme conscient devenu purement décoratif, nullement voulu comme symbole. L'œuvre

d'art est proprement symbolique, sans qu'il y ait de distinction à établir entre les arts décoratifs et l'art proprement dit. Les dimensions et la place centrale d un motif principal sont à proportion de son importance et ce motif peut être réduit à la simplicité abstraite d'une ligne, à un schéma qui en fixe la signification essentielle. Les arts figuratifs se trouveraient donc ainsi aboutir à une sorte d'idéographie scripturale dont le langage ne différerait que par son caractère de symbolisme conscient. Mais le langage lui-même ne contient-il pas aussi un symbolisme inconscient?

Giuseppe Zuccante : *Les Cyrénaïques.* — Le principe de la souveraineté de l'instant et du sentiment individuel seul critérium, se mitige selon Z... de l'idée de la supériorité du sage plus capable d'être heureux que l'ignorant, et par là cette doctrine du plaisir rêvée par Aristippe sur les terrasses de l'indolente Cyrène se rapprocherait de l'utilitarisme de Mill. Tous les points de la doctrine sont successivement abandonnés par les successeurs. Pour Théodore, le bien ne consiste pas tant en des plaisirs particuliers que dans une disposition à la sérénité et à la joie, fruits de la sagesse. Pour Hégésias, le sage doit être indifférent à tout ce qui peut produire le plaisir. Pour Annicéris nous pouvons faire notre plaisir même d'une privation que nous nous imposons en faveur d'autrui. Cette évolution d'un hédonisme qui tourne au pessimisme avec Hégésias, est bien propre selon Z... à nous remettre en mémoire la belle parole de Kant : « Je rêvais que la vie était le plaisir ; mais m'étant réveillé je reconnus qu'elle était le devoir. »

Aldo Mieli : *Savants et penseurs de Cyrène.* — La Pentapole compta d'autres illustrations que l'école d'Aristippe. Les médecins de Cyrène, selon Hérodote, venaient en seconde ligne après ceux de Crotone. Il faut mentionner aussi le mathématicien Théodore dont il est question dans le Théétète, Callimaque et Eratosthène qui dirigent la bibliothèque d'Alexandrie. La riche personnalité de ce dernier se donne carrière dans divers domaines. Il a fixé la mesure du degré terrestre avec une erreur relativement minime, résolu le problème de Délos, sans parler du crible. Carnéade représente la conquête de Rome par la philosophie Hellénique. A la fin du IVe siècle on trouve en Synésios qui fut évêque de Ptolémaïde sans abandonner le néo-platonisme, une physionomie des plus curieuses. Néo-platonicien, adonné à la mystique et à la magie, il écrit un traité d'alchimie ayant la forme d'une amplification d'un ouvrage attribué à Démocrite.

B. Donati : *La valeur de la guerre et la philosophie d'Héraclite.* — Dans un ordre de préoccupation sans doute analogue, se reliant à l'actuelle expansion italienne, D... cherche après Hegel dans Héraclite la justification de la guerre et la célébration de l'héroïsme, et il découvre en même temps chez le penseur d'Éphèse une dérivation des philosophies de la Grande Grèce, Éléatisme et Pythagorisme. L'exil d'Hermodore, ami d'Héraclite et dont la légende fait un des inspira-

teurs des lois des XII tables représente un autre échange de l'Ionie avec la Grande Grèce. Cet ostracisme et les divisions politiques qui en furent l'occasion, paraissent avoir été pour quelque chose dans la misanthropie d'Héraclite vis-à-vis de ses concitoyens qui cependant l'honorèrent; il faut y joindre sans doute aussi le désaccord dont il souffrit entre sa nature de spéculatif et l'action publique à laquelle le destinait son rang. La lutte des contraires en tant que loi des choses s'applique à la fois au monde moral et au monde matériel dont Héraclite a pressenti l'unité. Même l'époque tragique de fermentation de l'Hellénisme dont il fut contemporain permet d'admettre que la généralisation de cette loi a eu plutôt son point de départ dans les réalités politiques et sociales, marche d'ailleurs assez conforme aux habitudes de la pensée grecque. La guerre indispensable pour recouvrer des droits perdus ou pour la défense de droits contestés a elle-même son contraire, sa fin et sa justification dans la paix qui réaliserait la justice, harmonie des contraires, sous forme de conflagration. Lutte toujours renaissante sans doute parce que la justice au sens humain est relative et contradictoire, loin de posséder le caractère incorruptible et profond du juste selon la nature. La justice délimite les libertés; la guerre mère et régulatrice de tout, ouvrière de justice, sanctionne les différenciations et les hiérarchies qui s'établissent entre puissants et faibles, maîtres et esclaves. Pas plus que tout autre penseur ancien, Héraclite ne peut s'insurger contre cette organisation de l'inégalité, base de l'état antique, mais sa distinction entre le juste au sens humain et relatif du mot, et le juste selon la nature, lui rend la possibilité d'être partisan d'une égalité des hommes indépendante des conventions humaines.

VITTORIO NEPPI : *La guerre devant la raison.* — Bien loin de justifier la guerre, N... estime qu'elle est une absurdité juridique par son contraste avec l'office essentiel de promouvoir et maintenir le droit, qui incombe à chaque état, et avec le caractère d'humanité qui doit exister plus accentué et non moins sacré dans la collectivité que dans l'individu. Une contradiction flagrante existe aussi entre les conventions juridiques internationales relatives à l'état de guerre, et l'esprit de la guerre et son but avoué. La force peut être dite au service du droit dans le cas d'une agression brutale à repousser. La justification tentée par Del Vecchio des guerres coloniales par la nécessité d'assurer grâce à la force des rapports pacifiques d'échange de tout ordre, apparaît dérisoire. Les guerres de nationalité ont leur justification idéale et historique à la condition de n'y point assimiler, comme le fait Lasson, les guerres par lesquelles un État revendique par la force ce qui ne lui appartient pas, comme indispensable à son développement ou à sa sécurité. Ne pas séparer la morale et le droit, confondre l'ordre éthique subjectif et l'ordre éthique objectif, c'est selon Del Vecchio, retourner au principe ascétique de la non-résistance. On peut lui

objecter que pour vaincre l'injustice et l'oppression, il n'est peut-être pas nécessaire d'attenter plus gravement encore aux droits de la personnalité collective et individuelle; d'autres moyens peuvent être employés. Selon D. V... une paix ne répondant pas à toutes les exigences du droit est éthiquement insignifiante. Elle peut cependant, même incomplète, plus que la guerre pour la réalisation d'un droit plus complet.

A. B. Calosso : *L'autonomie scientifique de l'histoire de l'art.* — Nouvellement promue au rang des sciences, l'histoire de l'art se distingue de l'histoire par l'emploi du critérium stylistique, par l'intervention d'un élément personnel d'émotivité artistique commun au critique et à l'artiste, qui vient compléter et corriger les résultats de l'investigation documentaire. Elle se sépare de l'archéologie à mesure que l'on s'éloigne de l'art antique. Il conviendrait de la faire rentrer dans les sciences philologiques sous les deux rubriques d'histoire de l'art antique et histoire de l'art médiéval et moderne; la troisième rubrique comprendrait l'histoire de la littérature.

Bernardino Varisco : *Culture et scepticisme.* — La pratique et la connaissance se supposent réciproquement. Une connaissance éprouvée qui se conserve et s'accroît, voilà la culture, qui est nécessairement une et universelle, car nulle culture technique spéciale, nulle science même ne se suffit à elle-même. Faudra-t-il donc pour posséder une connaissance quelconque posséder toutes les connaissances. C'est impossible. Mais entre toutes les cultures particulières possédées par l'un ou par l'autre il y a quelque élément commun. Cet élément serait-ce la raison? Non, car elle n'est qu'une virtualité, et nous sommes ramenés à l'idée d'une hérédité intellectuelle, d'une culture par conséquent sans laquelle la raison ne peut agir. On est donc conduit à cette conclusion sceptique : la science systématisation seulement plus stable et plus étendue que n'est le savoir vulgaire. Ce scepticisme corrige l'erreur « d'une réflexion abstraite formelle » qui matérialise et rend trop rigides les distinctions qu'elle a notées dans le processus de la pensée, à la façon des géomètres qui poseraient comme immuables et indépendantes de la matière les formes empruntées au monde matériel. Le savoir est précisément adapté à la réalité et à la vie par sa relativité même, variable comme la réalité. Il est fragmentaire chez l'individu comme est limitée la vie de l'individu. Ainsi se trouve écartée tout à la fois l'idée d'une réalité ultime hors des prises de l'homme et celle d'une connaissance invariable absolue, avec tous les problèmes fictifs qu'elles entraînent à leur suite et qui viennent d'avoir séparé le savoir et le faire.

J. Pérès.

LIVRES REÇUS AU BUREAU DE LA REVUE

VESPER. — *Les Anticipations de la morale du risque.* In-12, Paris, Perrin.
KOSTYLEFF. — *Le Mécanisme cérébral de la pensée.* In-8, Paris, F. Alcan.
JAY. — *L'Honneur.* In-8, Paris, F. Alcan.
PASCAL. — *Œuvres*, t. VI, VII, VIII. In-8, Paris, Hachette et Cie.
DRAGHICESCO. — *L'Idéal Créateur.* In-8, Paris, F. Alcan.
RÉGIS ET HESNARD. — *La Psycho-analyse.* In-12, Paris, F. Alcan.
RABAUD. — *La Tératogenèse.* In-8, Paris.
PILLON. — *L'Année philosophique* (1914). In-8, Paris, F. Alcan.
P. MARTINO. — *Stendhal.* In-12, Paris, Soc. fr. de librairie.
DUGALD-MACLEAN. — *The spiritual Songs of Dugald Buchanan.* In-8, Edinburgh, Grant.
BRANDFORD. — *Interpretations and Forecasts.* In-8, Duckworth and Co., London.
JEVONS. — *Philosophy: What is it?* In-12, Cambridge, University Press.
DRIESCH. — *The History and Theory of Vitalism.* In-12, Macmillan, London.
HEGG. — *Das Ewige im Zeitlichen.* In-8, Bern, Francke.
MÜLLER-LYER. — *Die Soziologie der Leiden.* In-8, München, Langen.
HENNING. — *Der Traum.* In-8, Wiesbaden, Bergmann.
SCHINZ. — *Die Anfänge des französischen Positivismus.* In-8, Wiesbaden, Trübner.
MEUMANN. — *System der Aesthetik.* In-12, Leipzig, Quelle.
HOFFMANN. — *Die antithetischen Studien des Bewusstseins.* Berlin, Reimer.
KOHN. — *Exprimentelle Beiträge zum Problem der Intelligenzprüfung.* In-8, Leipzig, Quelle.
J. SAP. — *Kunst und Illusion.* In-8, Leipzig, Veit.
F. OLGIATI. — *La Filosofia di Enrico Bergson.* In-8, Fratelli Bocca, Turin.
TROILO. — *La Filosofia di Giordano Bruno.* 2 vol. in-8, Roma.
LASPLASAS. — *Remaches filosoficos.* In-8, San Salvador.
L'Année psychologique. 20e année. In-8, Paris, Masson.
Dr F. BONNIER. — *Défense organique des centres nerveux.* In-8, Paris, Flammarion.
LOEB. — *La conception mécanique de la vie.* In-8, F. Alcan, Paris.
DESCARTES. — *Meditationes.* In-12, F. Meiner, Leipzig.
BERKELEY. — *Principles of Human Knowledge. Ibid.*
LEIBNIZ. — *Ausgewählte philosophische Schriften. Ibid.*
HUME. — *Enquiry concerning the human Understanding. Ibid.*
DOTATION CARNEGIE. — *Enquête dans les Balcans.* In-8, Paris.
B. SLIT. — *The ethical Implications of Bergsonian Philosophy.* In-8, New-York.
COHN. — *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur.* In-8, Leipzig, Felix Meiner.
W. STERN. — *Die Psychologie der frühen Kindheit.* In-8, Leipzig, Quelle et Meyer.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

La graphomanie

I

Nous ne chercherons pas à savoir s'il existe un centre moteur autonome, analogue à celui de Broca[1], siégeant dans le pied de la deuxième circonvolution frontale gauche, pour la production des synergies graphiques. Le concours d'un semblable foyer, jalonnant peut-être les trajets habituels des réflexes du langage phonétique et du langage graphique, ne pourrait qu'être très favorable à l'harmonie du langage articulé et du langage écrit. Nous serions plutôt d'avis que ce centre n'existe pas. En tout cas, dans cet ordre d'idées, nos connaissances restent sur bien des points nulles, incomplètes ou douteuses. Mais si, dans l'état actuel de la pathologie mentale, le problème des localisations innées n'est pas encore résolu, la question des rapports psychologiques du langage écrit et du langage vocal peut déjà prétendre à une réponse plus ou moins assurée.

La pensée humaine est-elle obligée, pour s'exprimer par écrit, de passer par l'intermédiaire de la parole vocale? L'écriture n'est-elle que la consignation graphique, au moyen de symboles conventionnels, du langage articulé? En ce dernier cas, on ne pourrait pas se passer de la langue vocale pour écrire. Si le langage écrit était la simple notation du langage parlé, nous parlerions comme nous écrivons et nous écririons comme nous parlons. Or, dire de quelqu'un qu'il parle comme il écrit, c'est dire que son langage articulé n'est pas naturel, mais affecté. Les hommes — du moins la grande majorité — apprennent plus facilement et mieux à parler

1. On sait que le centre de Broca (pied de la troisième circonvolution frontale gauche) est, depuis plusieurs années, fortement battu en brèche. Le premier travail de Pierre Marie, *Revision de la question de l'aphasie. La troisième circonvolution frontale gauche ne joue aucun rôle spécial dans la fonction du langage*, parut le 23 mai 1906 dans la *Semaine médicale*. Voir aussi la *Semaine médicale*, 17 octobre et 18 novembre 1906, et la *Revue neurologique*, 30 novembre 1906.

qu'à écrire, ils considèrent toujours l'expression verbale comme un travail plus facile que l'écriture. Il y a des personnes qui parlent plusieurs langues et sont incapables de s'exprimer par écrit dans une seule, il y en a d'autres qui ont le style écrit très personnel et parlent médiocrement. Enfin, dans un grand nombre des cas d'aphasie les malades conservent la faculté d'écrire. De même, certains agraphiques et paragraphiques possèdent la faculté de copier, même d'écrire sous la dictée, mais sont dépourvus de la faculté d'écrire eux-mêmes spontanément.

Charcot avait observé un officier parlant le russe, le français et l'allemand; il avait été affecté de parésie du côté droit, et quelques mois après, d'une aphasie motrice transitoire pour le français et l'allemand. L'aphasie s'était dissipée, la parésie persistait à un degré léger, mais un phénomène nouveau s'était manifesté : l'agraphie. L'intelligence de l'officier était bien conservée, il pouvait lire à haute voix, mais il était incapable d'écrire dans aucune des langues qu'il connaissait, tout en possédant la force suffisante pour diriger la plume. Quand il fut affecté de paralysie des doigts de la main droite, il pouvait écrire des phrases correctes, quoique mal calligraphiées. La paralysie dissipée, il lui était impossible d'écrire un mot. Il jouissait de toute son intelligence[1].

Le sujet atteint de cécité verbale pure a perdu le souvenir de la signification et de la valeur conventionnelles des signes graphiques. Il voit nettement le texte imprimé ou écrit, il le comprend peut-être intérieurement, mais il ne peut pas l'exprimer verbalement. Il peut même exprimer couramment ses pensées par l'écriture, mais il est incapable de lire ce qu'il a pu écrire. Trousseau raconte l'histoire d'un malade qui avait eu une légère attaque apoplectique suivie d'un peu d'hémiplégie droite et d'aphasie transitoire. Depuis son attaque ce malade ne savait plus lire, bien qu'il fût encore capable d'écrire. Malgré la conservation de la vue et de l'intelligence, Trousseau essaya en vain de lui faire déchiffrer le titre d'un journal. « Ce qu'il y a de plus invraisemblable, remarque Trousseau, c'est que cet homme ne peut lire ce qu'il écrit très correctement. Je l'invitai à se mettre à mon bureau, et il écrivit aussitôt

1. Cité par Gilbert Ballet, *Le langage intérieur et les diverses formes de l'aphasie*, p. 132.

cette phrase très obligeante : Je suis bien heureux, monsieur, d'être venu vous voir; j'espère m'en retourner guéri. » Il lui était absolument impossible de lire la phrase qu'il venait de tracer[1]. Ce malade était évidemment atteint de cécité verbale.

Il y a donc un désaccord, à l'état physiologique comme à l'état pathologique, entre l'articulation des mots et leur expression par l'écriture, deux modes de manifestation du langage qui paraissent inséparables, surtout à l'état normal, et qui se trouvent cependant dissociées.

Sans doute, entre la faculté d'expression par la parole vocale et la faculté d'expression par l'écriture, il existe des connexions importantes. Ces deux moyens par lesquels l'homme communique couramment sa pensée, sont préparés par des actes psychiques similaires ou identiques. On s'explique par là les analogies, physiologiques et pathologiques, qui se manifestent entre la parole articulée et l'écriture. Mais c'est une erreur de croire à une égalité complète — nous l'avons vu plus haut, — le langage écrit étant à la fois subordonné et supérieur au langage parlé.

La subordination consiste en ceci que le langage écrit réveille dans notre esprit le souvenir des mots articulés qui lui correspondent, puisque à chaque mot écrit correspond un mot articulé et puisque le langage écrit emprunte au langage vocal la classification des mots, mais ce processus est purement mental. Le langage écrit normal est préalablement visé mentalement et est, par conséquent, en corrélation avec l'expression intérieure de nos perceptions, conceptions, images mentales, idées. L'action des forces intérieures précède l'extériorisation du langage par écrit : sans vie intérieure consciente qui enfante, il ne peut exister de langage normal pour exprimer une sensation, une impression, une pensée. Exprimer, traduire, par des mots écrits, une pensée, une image, c'est posséder intérieurement cette pensée, cette image. Ecrire, c'est transmettre ce qu'on possède intérieurement. Lorsque l'écrivain est en possession d'une idée, celle-ci met en mouvement le langage intérieur ; quand il veut consigner cette idée par écrit, il consulte ce langage intérieur.

1. Cité par Pitres, Considérations sur l'agraphie, *Revue de médecine*, 1884, p. 860.

Le langage écrit normal est la consignation graphique, au moyen de symboles conventionnels, du langage intérieur; cette consignation n'est pas la représentation complète, car nul langage, articulé, écrit, musical, pictural, n'égale le langage intérieur, trop vaste, trop complexe pour être reproduit totalement et intégralement. Cette consignation n'est donc pas une notation pure et simple du langage intérieur. Le langage graphique normal est le régulateur conscient de notre langage intérieur.

La vie intérieure est souvent un véritable état crépusculaire où tout est confus, nébuleux, où les impressions objectives et subjectives sont trop nombreuses pour ne pas être vagues. Il y a toujours un certain désordre dans toute vie intérieure un peu riche. Pendant le processus de l'écriture, des perceptions et des idées, conscientes et inconscientes, marchent toujours ensemble, les unes près des autres, mais le nombre des idées inconscientes est, bien souvent, supérieur à celui des idées conscientes. Nous pensons souvent au delà de ce que nous exprimons; si l'on pouvait lire dans notre esprit quand nous écrivons, on y trouverait toujours plus de choses que nous n'en exprimons sur le papier. La pensée intérieure n'est, très souvent, qu'intuitive. L'intuition première n'est pas encore l'idée; elle est l'image des objets tels qu'ils se présentent à nous, mais elle n'est pas l'image qui s'élaborera en nous avec des caractères essentiels et définitifs. Dans l'intuition, l'idée intérieure apparaît large, infinie, immense; aucune de ses faces n'est déterminée; sa présence n'est circonscrite par aucune limite. Elle peut embrasser la vie intérieure, et aussi l'espace, le temps : le passé, le présent, l'avenir se confondent en un seul travail réflectif de la pensée. Elle est aussi dispersée, éparpillée. Pour être déterminée, pour devenir distincte, elle a besoin de s'extérioriser au moyen de la parole vocale ou écrite.

Le langage écrit, mieux que le langage articulé[1], limite et circonscrit l'idée infinie; il fixe, pour ainsi dire, plus solidement notre attention. Obligé de disséquer mentalement l'idée, l'esprit en précise les membres, les rend ainsi aptes à pénétrer dans le cerveau et la conscience d'autrui. Intérieure, l'idée demeure inintelligible pour les autres, elle n'entre dans leur conscience qu'en s'extériori-

1. Voir notre *Langage et Verbomanie*, chap. II.

sant par la parole. Le langage écrit, lui, sert non seulement à traduire au dehors notre état intérieur et à le transmettre à autrui, mais à le solidifier, de sorte qu'il devient transmissible à la postérité. Des individus, des peuples, des générations différentes peuvent échanger leurs productions intellectuelles et artistiques et les comprendre. Les grands chefs-d'œuvre deviennent de tous les pays et de toutes les époques. C'est là la supériorité du langage écrit sur le langage vocal. Il régularise notre vie intérieure, la matérialise et la rend transmissible, sans lui enlever son empreinte propre. Par la force des choses, l'idée intérieure, une fois émise, se sépare de celui qui la crée; elle peut se développer, vivre, grandir, produire, procréer, à son tour, mais des siècles après leur séparation, elle porte l'empreinte de celui qui l'a mise au monde. Cette empreinte peut être comprise, expliquée, interprétée différemment, mais plus elle est forte, plus elle est personnelle, plus elle a de durée.

Écrire normalement une phrase, peindre une image, c'est non seulement régulariser et solidifier, mais personnifier une impression, une représentation, un souvenir, une vision, une pensée; et le mouvement de la main implique une opération mentale. L'opération mentale est la base du mouvement musculaire de la main, elle le précède ou apparaît en même temps que lui, mais elle en est le substratum indispensable. L'opération mentale subjective, malgré l'échelle complexe qu'elle parcourt n'est souvent qu'un éclair, mais cela suffit pour qu'elle s'identifie avec le contenu de la phrase écrite. Là où il n'y a pas identification entre l'opération mentale et la pensée écrite, cette pensée ne peut pas porter l'empreinte psychique du sujet qui l'a tracée. Un peintre peut peindre la lumière, mais si une lumière réelle n'impressionne pas effectivement son appareil visuel et s'il n'éprouve pas la sensation interne de la lumière, sa peinture sera froide, sans vie, elle ne portera pas le cachet d'une personnalité réelle.

Écrire normalement, c'est traduire sa sensibilité, sa façon particulière de voir, d'éprouver, de penser, d'interpréter ses sensations, ses images, ses pensées. Le langage écrit normal est l'acte réfléchi par lequel le *moi* intérieur s'extériorise, il est lié à l'état psychologique et à l'évolution de la personnalité, il l'exprime ou la reflète. Le langage écrit, tout comme le langage articulé, est normal quand

il pénètre notre *moi*, notre vibration affective, si infime soit-elle. Tout langage écrit qui n'est pas lié aux sensations, aux perceptions, aux conceptions personnelles, qui ne fait pas bloc psychique avec l'individualité entière, qui n'est pas intimement uni à la conscience du sujet, est morbide. Toute idée que cet individu exprime lui est effectivement étrangère, même s'il croit la faire sienne.

Quand l'écrivain, le musicien, le peintre reproduisent consciemment une phrase verbale, une phrase musicale, une image, ces phrases, cette image ont passé par la mentalité subjective de l'écrivain, du musicien, du peintre. Écrire normalement implique un effort créateur. Toute idée écrite normalement est une création vivante qui naît après un processus plus ou moins long et complexe. Plus la pensée est profonde, plus elle s'exprime difficilement. Les écrivains dont l'originalité est incontestable ne possèdent pas une grande facilité d'écrire. Il est terriblement difficile de rendre le côté vécu et vivant de la pensée. La condenser, l'exprimer, la cristalliser sous une forme définie, c'est souvent l'arrêter, la circonscrire, l'amoindrir. Il faut posséder des facultés particulières pour la rendre avec plus ou moins de justesse.

Décomposer les images, les idées, les faits, les phénomènes compliqués, les réduire à leurs éléments constituants ou générateurs; combiner les faits, les phénomènes et les images simples; les examiner, les analyser, les disséquer; chercher et constater les rapports de causalité qui lient les faits, les idées, les images, les phénomènes à d'autres, semblables et dissemblables; avoir toujours présentes à l'esprit et discuter les observations et les expériences emmagasinées, les généraliser, les formuler, les appliquer au sujet; coordonner tous les éléments, les enchaîner méthodiquement les uns aux autres ou les systématiser et les synthétiser dans une forme appropriée, bien déterminée et définie : tel est le processus complexe par lequel sont transformés en un édifice régulier écrit les matériaux épars dans le cerveau de tout écrivain conscient qui veut produire.

*
* *

La faculté d'écrire est supérieure à la faculté de parler. Le langage écrit sert souvent d'auxiliaire au langage vocal. Une leçon de mathématiques, par exemple, peut être expliquée exclusive-

ment par écrit, mais le professeur de mathématiques ne peut pas se contenter, pour sa leçon, du secours de la parole articulée; il doit tracer des figures, des formules, c'est-à-dire il a recours au langage écrit.

Lorsque la pénétration, la solution d'une idée présente quelque difficulté, nous l'exprimons par écrit pour l'analyser avec plus de succès. Nous nous rendons mieux compte de nos idées en écrivant qu'en parlant. L'homme qui parle peut ne pas s'écouter; l'homme qui écrit normalement s'écoute d'abord, se lit et peut se relire ensuite. La parole écrite décompose mieux la pensée. Le sens des mots écrits n'est pas plus immuable, mais il est, quand même, moins fugitif, moins passager que le sens des mots articulés. En écrivant, nous ne nous bornons pas à nous rendre compte d'une pensée complexe qui a frappé notre esprit, nous cherchons également, bien souvent, à associer plusieurs pensées isolées que nous avions conçues séparément; nous rattachons à notre sujet toutes les observations éparses, capables de lui fournir un appui. L'art de bien écrire consiste à réparer, autant que cela est possible, les défauts du langage courant, surtout à le dominer. L'homme normal, quand il écrit, est plus indépendant vis-à-vis des personnes susceptibles de le lire que l'homme qui parle vis-à-vis de ses auditeurs.

L'harmonie entre le langage écrit et le langage parlé est rare, elle n'est d'ailleurs pas nécessaire pour la manifestation de l'intelligence; même lorsqu'elle existe, le langage écrit l'emporte sur le langage parlé. Tout orateur quand il fait imprimer son discours, le corrige et le discours s'en ressent. Quand Cicéron défendit son ami Milon, accusé du meurtre de Clodius, il fut très émotionné et son discours s'en ressentit. Mais nulle trace de ces défaillances dans le *Discours pour Milon* que nous possédons. Milon condamné reçut dans son exil un exemplaire de la défense rédigée par Cicéron après le jugement et lui écrivit : « Si tu m'avais défendu avec tant d'éloquence devant le tribunal, je ne mangerais pas d'aussi bonnes huîtres à Marseille[1] ».

Le langage écrit fortifie l'attention : écrire nécessite plus d'application que parler. C'est un régulateur. L'écrivain, en décomposant

1. Plutarque, *Vie de Cicéron*.

ses idées et ses sentiments, les classe; en les moulant dans une forme extérieure, il les recompose véritablement.

Pour écrire, il faut, en général, plus de clarté dans les pensées que pour parler. Pour être clair, il faut avant tout se comprendre bien soi-même, il faut ensuite mettre les idées d'accord avec les mots. Les écrits sont donc un réactif particulièrement puissant pour les états de faiblesse psychique.

La faculté normale d'écrire exige l'intégrité des voies d'union entre les facultés intellectuelles et l'opération mentale qui est la base du mouvement de la main. L'altération de l'une ou de l'autre partie provoque soit un embarras soit, pour ainsi dire, un dérèglement de la faculté d'écrire. Le langage écrit doit être considéré comme la plus haute manifestation de l'intelligence humaine[1] dont il reflète les caractères essentiels. Plus que le langage parlé, il a besoin de toutes les ressources de la conscience. L'œuvre d'art ou de pensée qui n'est pas éclairée par la pleine lumière de la conscience, qui ne porte pas un caractère d'originalité, est une œuvre inutile et morbide.

Le langage écrit, étant le critérium le plus riche de l'intelligence, est également la pierre de touche des troubles de cette intelligence dont il est susceptible de traduire les modifications morbides les plus imperceptibles. Sous l'influence de causes pathologiques quelconques, la faculté d'exprimer ses idées par écrit est précisément la première qui subit la dissolution pathologique et la destruction. L'intelligence des signes d'écriture est chez les aphasiques bien plus souvent perdue (alexie) que celle des mots articulés. Même observation en ce qui concerne la confusion des mots écrits (paralexie).

La manière d'écrire, quand elle est examinée avec soin, nous fournit sur les caractères, les mentalités, des indications bien plus certaines et bien plus nombreuses que celles que nous cherchons souvent à saisir dans le discours, dans la conversation. Le manque d'idées, les irrégularités de l'association des idées, certaines morbidités psychiques s'atténuent dans le langage articulé, adroitement et invisiblement, souvent même pour l'oreille très exercée : nous

1. Voir *Langage et Verbomanie*, chap. : Le langage, la pensée et l'intelligence.

avons déjà fait cette remarque dans notre *Langage et Verbomanie*[1]. Au contraire, tous les défauts et toutes les irrégularités de l'association des idées, de l'activité psychique, l'absence des idées, l'absence de la sincérité se révèlent clairement et nettement dans le langage écrit.

On sait quel rôle important la faculté d'écrire joue dans le diagnostic des maladies mentales. A chaque forme de l'aliénation cérébrale correspondent certaines particularités de la manière d'écrire. Dans ses écrits où il ne se sent pas observé, où il peut se laisser aller, le sujet se révèle plus qu'il ne le fait dans son langage verbal. Les écrits des aliénés, par leur teneur ou examinés rien qu'au point de vue graphique, peuvent nous aider à découvrir depuis la faiblesse de la sensibilité jusqu'aux idées délirantes qu'ils tiennent cachées; leur style peut nous faire connaître les dérangements les plus délicats de la coordination et leurs capacités intellectuelles en général. Tous les aliénistes ont constaté qu'il n'y a peut-être pas en psychiatrie une seule affection où l'étude des écrits tienne une place aussi considérable que dans la paralysie générale. Les écrits des aliénés sont des signes objectifs de leurs anomalies mentales, de leur subjectivisme détraqué, de leur conscience déséquilibrée. Aussi la littérature des aliénés est très particulière; elle a été étudiée à diverses reprises. La production graphique des fous a une très grande valeur pour les psychiatres.

Mais ceux-ci paraissent avoir borné leurs prétentions à étudier les cas exclusivement cliniques; le domaine de leurs investigations est strictement enfermé dans les asiles d'aliénés. Loin de nous est l'intention de nier l'importance des travaux cliniques dans l'étude des maladies nerveuses et mentales mais, tout en rendant hommage et justice à la psychiatrie et à la neurologie contemporaines qui s'enrichissent tous les jours de travaux remarquables, il nous semble qu'en dehors des murs des asiles, la vie offre des champs fertiles en observations médico-psychologiques. Nous ne découvrons rien de nouveau en disant que la raison et la folie peuvent exister en même temps chez le même individu et que l'homme le plus raisonnable, le plus intelligent peut, non seule-

1. P. 155.

ment être privé momentanément, dans certaines circonstances, de sa liberté intellectuelle, morale ou psychique, mais porter constamment une fêlure déterminée dans son système mental. Les organisations psychiques intactes, les caractères complètement unifiés sont rares. Plus nombreux sont les caractères anormaux qui ne peuvent ni comprendre ni résoudre les contradictions qui sont en eux. L'être le plus sain, le mieux équilibré renferme un détraqué ensommeillé : il suffit d'une étincelle pour réveiller le *moi* morbide et le séparer du moi psychologiquement impeccable. Cela nous explique pourquoi, très souvent, les écrits de l'homme dit sain d'esprit ne se distinguent en rien ou en peu de chose des écrits des aliénés.

On comprend très bien pourquoi les psychiatres n'étudient les écrits qu'au point de vue clinique, chez les pensionnaires des asiles dont la maladie est nettement établie ou lorsqu'il s'agit d'étudier rétrospectivement l'évolution de la maladie mentale ou nerveuse. Les écrits, pour l'aliéniste, font partie des documents matériels qui les aident à compléter l'histoire clinique du malade ou à porter un diagnostic précis sur la forme de la maladie. Nous pensons avec M. Rogues de Fursac [1] que, pour l'aliéniste, la valeur clinique des écrits et des dessins tient surtout à ce qu'ils constituent des manifestations essentiellement objectives et durables de l'activité neuro-psychologique, car les éléments subjectifs de toute maladie mentale sont fuyants, modifiables, suivant les tendances et les tempéraments individuels. Ainsi, l'examen des écrits, pour l'aliéniste, est une partie importante de la clinique, mais ne saurait aucunement être exclusif. Il n'en est pas de même pour le psychologue; pour lui l'examen des écrits est la partie exclusive.

Dans ce travail nous laisserons de côté les malades qui peuplent les asiles d'aliénés, nous éliminerons également les écrivains de talent psychopathes, l'étude de la pathologie dans la littérature et les rapports des névroses et de l'activité intellectuelle créatrice.

Un grand nombre d'écrivains de génie ou de talent — c'est un fait acquis — sont affectés de névroses diverses; l'état névropathique précède souvent chez eux les manifestations supérieures

1. *Les écrits et les dessins dans les maladies nerveuses et mentales.* Avant-propos.

de l'intelligence et l'excitation que cet état entretient n'est pas sans influence sur ces manifestations. Les névroses peuvent favoriser des manifestations intellectuelles d'une certaine supériorité, comme le travail intellectuel trop actif favorise l'apparition des névroses.

Le sujet de ces pages est tout autre.

Frappé de la constance avec laquelle certains individus, dont l'intelligence n'est pas toujours abolie, écrivent, sans nécessité apparente, sans que rien dans leur vie ni dans leur développement intellectuel ou artistique l'explique, sans but précis ou dans le but exclusif d'étonner, d'attirer l'attention, de dissimuler leur véritable état intellectuel ou moral, il nous vint à l'idée que cette tendance à écrire pouvait bien être le résultat d'une cause psychopathologique.

En effet, par l'étude d'observations et de faits nombreux nous avons acquis la certitude qu'il existe en dehors des asiles d'aliénés un grand nombre d'individus atteints de graphomanie, tendance psychopathique à écrire. La surproduction littéraire — que nous n'avons pas à démontrer ici — s'explique par le développement et la contagion de cette affection. Si nous rencontrons des graphomanes à l'asile, combien plus nombreux sont-ils dans la vie courante!

II

Dans notre ouvrage *Langage et Verbomanie* nous avons revendiqué la priorité du terme de *Verbomanie*, terme adopté actuellement par un très grand nombre de psychiatres et de psychologues et qui a acquis le droit de bourgeoisie dans la langue scientifique. Nous ne pouvons faire de même pour le terme de *Graphomanie*. Les aliénistes l'emploient communément, mais exclusivement, ou presque, dans la vie courante des asiles. Il est absent des ouvrages classiques de neurologie, de psychiatrie, de pathologie générale. Beaucoup d'auteurs n'y font nulle allusion. Nous n'avons trouvé le mot *graphomanie*, sans aucun développement, que chez Régis [1] et

1. *Précis de psychiatrie*, Paris, 1906. Le mot se trouve dans le texte de l'ouvrage, la table alphabétique des matières ne contient que le mot *graphorrée*, p. 1186. Voici le passage : «... Les dyslogies graphiques comprennent tous les troubles du langage écrit relevant de troubles intellectuels avec intégrité de la fonction du langage. Les principales sont les suivantes : *graphomanie*, graphorrée, ou manie d'écrire... », p. 121.

Rogues de Fursac [1]. Le terme est cependant connu de tous les aliénistes cliniciens.

Pour ne pas confondre la graphomanie clinique et la graphomanie psychologique, il eut mieux valu, peut-être, donner à l'objet de cette étude, une autre dénomination; mais, en principe, sans nécessité psychologique absolue, nous sommes ennemi de tout terme nouveau. Nous adoptons donc celui de graphomanie et nous pouvons le faire avec d'autant plus d'aisance que le lecteur est averti. Nous éviterons le domaine purement clinique; si nous y faisons une incursion, ce sera à titre comparatif.

Avant d'exposer les caractères essentiels de la graphomanie, il convient de la définir. Nulle part nous n'en avons trouvé une définition, même au point de vue clinique. Par ce que nous avons dit précédemment, cette définition s'impose, pour ainsi dire, d'elle-même : la graphomanie est une affection caractérisée par un désir excessif d'écrire.

Tout écrit qui ne traduit pas un fait positif, le résultat d'une expérience, qui n'apporte pas une idée, qui ne matérialise pas une image, une forme artistique personnelle, qui ne reflète pas la vie intérieure, la personnalité de l'auteur, est du domaine de la graphomanie.

Il y a graphomanie quand l'acte d'écrire se produit sans nécessité psychologique, intellectuelle, esthétique, scientifique, etc. La graphomanie est une impulsion irrésistible à écrire, sans qu'il y ait nécessité normale, prétexte, pour ainsi dire, psycho-physiologique. Ce penchant, excité par un état pathologique, n'étant pas combattu par un pouvoir intérieur assez puissant, mérite la qualification d'irrésistible. Il est bon de remarquer que, sous le nom d'impulsions irrésistibles, on désigne des mouvements instinctifs, qui, en dehors de toute idée délirante et souvent malgré l'intervention de la volonté, poussent un individu à commettre un acte répréhensible ou inutile. Il est rare de voir les impulsions irrésis-

1. *Écrits et dessins dans les maladies nerveuses et mentales*, Paris, 1905. L'auteur étudie surtout l'acte matériel d'écrire, la calligraphie psychique dans les maladies cérébrales. Voici les passages qui nous intéressent : « ... Au point de vue des écrits spontanés, le maniaque est peut-être le plus *graphomane* des aliénés, griffonnant sur tout ce qui lui tombe sous la main... », p. 195. « ... La plupart des psychopathes *graphomanes* attachent une très grande importance à la calligraphie... », p. 250.

C'est nous qui soulignons les mots *graphomanie* et *graphomane*.

tibles exister indépendamment de toute lésion intellectuelle; souvent elles s'associent à d'autres phénomènes, mais elles n'en constituent pas moins un élément pathologique bien distinct.

La graphomanie présente tous les signes qui caractérisent les passions; le désir d'écrire des graphomanes est exclusif, comme le désir de l'homme passionné. Exalté ou triste, expansif ou concentré, violent ou craintif, le désir du graphomane est fixe, pendant la durée de la passion, c'est-à-dire de la tendance à écrire. A l'état normal, une idée, aussi forte et énergique qu'elle soit, ne réside pas très longtemps dans la conscience, parce qu'elle doit céder sa place à d'autres pensées qui réclament leur tour et leur place dans les conceptions concrètes de l'individu; à l'état pathologique, l'intensité et la durée morbides de l'idée peuvent être très grandes; l'idée ne disparaît que pour réapparaître plus obsédante. L'exaltation graphomanique apparaît souvent sous forme d'accès périodiques dont la durée peut s'étendre à des semaines, à des mois. Sous l'influence de certaines causes morales la graphomanie peut débuter par un accès aigu, qui est la forme la moins grave de cette affection, celle qui guérit le plus souvent; ou bien elle prend une marche chronique, soit d'emblée, soit progressivement. Dans certaines formes de la graphomanie on peut distinguer une période prodromique, une période de début, une période moyenne, une période ascensionnelle, une période chronique. A l'état chronique, les graphomanes passent leur vie au milieu d'alternatives incessantes de calme et d'excitation graphomanique, survenant spontanément ou à propos de la moindre cause occasionnelle, sans qu'il soit possible d'indiquer les lois qui règlent leur retour. Chez les uns la manie se déclare d'une manière rapide, sous l'influence d'une vive impression et sans que le raisonnement intervienne; les sujets ne comprennent pas la gravité de leur résolution d'écrire; chez d'autres il y a lutte intérieure. La graphomanie se manifeste chez des personnes de culture différente.

Dans tous les cas et dans toutes les formes, surtout dans la graphomanie littéraire, quand l'affection devient chronique, il n'y a rien à faire. Nul raisonnement, nuls soins, nul régime ne peuvent débarrasser le graphomane de sa manie d'écrire; il est presque impossible de soustraire l'infortuné à sa passion. Elle l'obsède, elle domine toutes ses conceptions, toute son intel-

lectualité; un travail méthodique lui est impossible, sa manière même d'envisager les choses se transforme totalement. Le graphomane devient un être tellement avide d'écrire qu'il est tout naturel de le voir succomber à la tentation. La première idée qui traverse son esprit, le moindre fait qui frappe son regard devient pour lui un mobile puissant pour écrire; sous le prétexte le plus futile, le graphomane prend la plume. Tout gravite pour lui autour de ses écrits. Que de fausses raisons ne trouve-t-il pas pour motiver et justifier sa passion! Quelle absurdité morbide a jamais égalé celle que manifeste le graphomane sous l'influence du désir irrésistible d'écrire et « de se faire connaître »! Cette aspiration le maintient constamment dans l'état passionné. Tout est sacrifié à l'impulsion qui le pousse à lancer ses productions. La graphomanie peut se manifester comme l'expression d'une tendance irrésistible à écrire sans le désir de faire connaître l'écrit, mais nous parlons en ce moment de la graphomanie littéraire à laquelle se rattachent de nombreux écrits exécutés sans cause appréciable et qui étonnent par leur étrangeté, par leur banalité, par leur inutilité.

*
* *

Il n'entre pas dans notre intention de passer ici en revue les formes diverses et les modes nombreux par lesquels se caractérise et se manifeste la graphomanie et qui peuvent constituer autant de variétés de cette affection; celle-ci est toujours la même, la forme diffère avec la durée et le caractère extérieur de l'impulsion. Entre toutes les formes il existe des connexions intimes. Si l'on voulait parcourir successivement, dans tous ses degrés, toutes les formes de la graphomanie, un volume ne suffirait pas. Que de catégories, que de nuances, depuis la manie d'écrire partout son nom jusqu'à la manie littéraire!

La manie d'écrire partout son nom est très répandue, les personnes qui en sont atteintes sont très nombreuses, elles ont l'impulsion d'écrire leur nom n'importe où : sur du buvard, des coupe-papier, livres, arbres, bancs des jardins, murs des monuments, etc. Dans certains musées et monuments historiques les murs sont littéralement couverts de noms de touristes inconnus. Dans les musées d'Italie on prie les visiteurs de signer sur des registres spéciaux. L'usage de cette coutume vient, à coup sûr, de la crainte que les touristes

n'apposent leur griffe sur les murs. Cette manie est la plus inoffensive de toutes les formes de la graphomanie, aussi inoffensive que la manie épistolaire, mais moins caractéristique.

Camillo Baldo, professeur à Bologne, publiait en 1622 un travail intitulé *De la manière de connaître la nature et les qualités de l'écrivain par une lettre missive*. Esquirol n'avait-il pas cru possible d'exposer l'état psychique d'une dame hypocondriaque d'après un extrait des lettres qui lui avaient été adressées par la malade? Entrez dans le cabinet de travail d'un médecin attaché à une maison d'aliénés, la première chose qui attirera votre attention, c'est l'amas de lettres qui se trouve sur son bureau; ce sont les missives de ses pensionnaires adressées à toutes les autorités possibles et imaginables. La manie épistolaire se manifeste beaucoup, par exemple, dans la nostalgie qu'on rencontre si souvent en dehors des asiles, dans la nostalgie dont on n'entend plus parler depuis longtemps, qui est considérée aujourd'hui comme une forme de la mélancolie et qui, cependant, étant de nature spéciale, portant sur un point nettement déterminé — le regret excessif du pays natal et des êtres aimés — mériterait une place à part dans le cadre nosologique des affections mentales. Nous avons plusieurs observations de graphomanie épistolaire dont la nostalgie est la cause. Une dame russe nous a raconté que, dans sa jeunesse, exilée dans un village de Sibérie, seule, isolée du monde civilisé, elle s'adressait à elle-même des lettres qu'elle relisait quelques jours après.

Des romanciers, des dramaturges, des artistes ont mis à notre disposition des quantités de lettres reçues de leurs lectrices, spectatrices, admiratrices. Les auto-observations que les aliénistes reçoivent de leurs malades ne diffèrent en rien de ces lettres d'âmes exaltées, méconnues et incomprises.

La graphomanie épistolaire anonyme, qui est du domaine médico-légal, se rattache par bien des points à notre sujet. Les observations que nous avons pu réunir sur cette catégorie de graphomanes ne sont pas nombreuses. Il faut des conditions très difficiles à remplir pour que des observations de ce genre soient nombreuses et complètes. Cependant, il n'est pas toujours indispensable de réunir un nombre considérable de faits pour arriver à des résultats intéressants, à des conclusions plus ou moins justes. La

méthode numérique en psychologie est très contestable. La statistique ne fera jamais de grandes découvertes.

Quelque nombreux que soient les faits rassemblés pour étudier un point quelconque de psychologie, il y a toujours lieu d'admettre que, s'ils eussent été plus nombreux encore, les résultats de la statistique n'eussent pas été les mêmes, et que, si le même observateur eût continué plus longtemps ses travaux avant de conclure, il serait arrivé à d'autres résultats. C'est une erreur de croire qu'on ne doit tenir compte que des masses de faits et qu'un seul fait ne prouve rien. Il existe des cas où un seul fait bien observé prouve beaucoup; en tout état de cause, un seul fait prouve quelque chose. Les observations que nous avons pu réunir nous montrent suffisamment que la graphomanie épistolaire anonyme se rattache à la psychologie morbide.

La graphomanie littéraire est la forme la plus importante et la plus dangereuse de l'affection graphomanique et aussi la plus répandue parce qu'elle est la plus contagieuse. Le nombre des graphomanes littéraires augmente d'une manière considérable. Tout le monde ambitionne le titre et la qualité d'homme de lettres, comme si ce vocable cachait un pouvoir mystérieux. Les parents encouragent leurs enfants à écrire. Nul ne veut plus être collégien, étudiant, placide magistrat, tranquille fonctionnaire, simple médecin, avocat, homme d'affaires, scrupuleuse marchande de sourires, nul membre de la société ne veut remplir strictement ses fonctions, tous veulent faire autre chose que ce qu'ils sont appelés à faire, et cette autre chose est : écrire. L'homme de lettres, ayant la culture nécessaire et un talent personnel, en tout cas professant le culte désintéressé des lettres, d'elles seules, et n'aspirant qu'à être exclusivement un homme de lettres, devient un phénomène rare. L'expression *homme de lettres*, comme celle d'écrivain scientifique, ne correspond plus à aucune réalité objective.

Jamais l'épidémie graphomanique n'exerça plus effrayants ravages. Si la production intellectuelle paraît si médiocre, c'est parce que l'amas considérable des « œuvres » des graphomanes, sans nulle valeur, occupe tout le premier plan et cache les bons ouvrages qui existent, heureusement, malgré tout. La Bibliothèque nationale qui est loin d'être la plus riche des bibliothèques européennes, possède soixante-dix kilomètres de rayons bien remplis,

et, devant le flot montant de la production littéraire, elle a été obligée d'ouvrir, en 1913, huit kilomètres de nouveaux rayons. Le même phénomène s'observe dans tous les pays civilisés. Le nombre des graphomanes-simulateurs et des graphomanes-parasites est encore plus considérable que celui des graphomanes effectifs, car il existe des personnes qui simulent la graphomanie, comme il y a des individus qui simulent la folie. La différence entre la graphomanie réelle et la graphomanie simulée est tellement visible qu'insister sur ce sujet est inutile. Multiples sont les mobiles qui poussent certains individus à simuler la graphomanie. Tous ont le désir de profiter des avantages moraux et quelquefois matériels attachés à la profession des lettres.

Il est admis que le simulateur est, en général, un être taré au point de vue mental; un simulateur est bien plus fortement prédisposé aux psychoses qu'un menteur ou un rusé. Les gens qui ont recours à la ruse, à la supercherie sont toujours entachés de prédispositions névropathiques et leur état mental confine d'aussi près à la maladie qu'à la santé. Mais la ruse, pour être bien conduite, exige, outre une persévérance et une volonté énergiques, un effort considérable de mémoire et d'attention. La simulation n'exige pas la possession complète de la volonté, de l'attention, de la raison, mais une attitude, pour ainsi dire, stéréotypée, automatique; elle est parfaitement accessible à des êtres tarés mentalement. La simulation chez des personnes absolument saines d'esprit est une rareté exceptionnelle.

Quant aux graphomanes-parasites, ils abondent. Tel écrivain, tel savant, tel artiste, dès qu'il arrive à une certaine notoriété, attire et traîne une suite de graphomanes-parasites qui lui font cortège, se réclament de lui, l'imitent, le déifient, tout en tirant de lui leur subsistance. Comme les parasites vivant sur l'homme, les animaux et les végétaux qui leur fournissent leurs moyens d'existence, à un moment donné de leur évolution au moins, les graphomanes-parasites doivent être subdivisés en deux catégories : les parasites inoffensifs et les parasites dangereux ou pathogéniques. Pour déterminer le rôle respectif de chacun, il faudrait étudier à fond l'histoire et les mœurs de tous les graphomanes-parasites quels qu'ils soient, leur organisation, leurs moyens d'actions, les milieux où ils se meuvent, et cela n'est pas nécessaire pour

notre travail. Remarquons seulement que beaucoup d'entre eux rappellent la petite mouche de la famille des tipulaires : *cousin commun* (culex pipiens) qu'on trouve surtout au voisinage des eaux stagnantes et qui tourmente l'homme par ses piqûres, mais respecte les animaux.

La société est envahie par ces graphomanes simulateurs et graphomanes-parasites qui, souvent illettrés, savent monter très haut, bien au-dessus des écrivains normaux, et parviennent à se créer une fortune, une renommée, à occuper l'attention publique. L'exaltation sociale de la graphomanie est la cause du mal.

*
* *

Nous avons éliminé de ces pages toutes les observations que nous avons pu réunir, nous nous proposons de reprendre ailleurs la partie démonstrative de notre essai et aussi l'étude plus approfondie des formes de la graphomanie que nous venons d'indiquer sommairement, ainsi que celle de plusieurs autres formes, comme la graphomanie administrative, la graphomanie collective, etc.

Nous allons nous arrêter ici un instant sur les caractères psychiques et les caractères spécifiques de la symptomatologie de la graphomanie, particulièrement de la graphomanie littéraire.

La graphomanie est souvent caractérisée par l'existence de deux ordres de phénomènes en apparence contradictoires : d'un côté l'impulsion d'écrire sans nécessité psychologique, de l'autre, une conservation souvent intacte de l'activité mentale. Lorsqu'elle est passée à l'état chronique — et elle y passe très vite, — elle peut coexister avec l'intégrité presque complète non seulement de la vie animale, c'est-à-dire d'une santé physique parfaite, mais aussi de la vie psychique. Le graphomane jouit du libre exercice de sa raison, même pendant ses accès de graphomanie; il se rend parfaitement compte de la vie environnante et de ses exigences, on ne trouve nulle incohérence dans ses actes.

Une observation attentive ne tarde pas, cependant, dans la plupart des cas, à faire reconnaître que le graphomane conserve l'intégrité de son entendement sur tout ce qui est en dehors de la sphère de son idée fixe; en ce qui concerne cette idée fixe, son état intellectuel est plus solide en apparence qu'en réalité. Le graphomane a, généralement, des facultés intellectuelles suffisamment dévelop-

pées; aussi raisonne-t-il sur tout avec suite dans les idées, mais dès qu'il s'agit de son affection, de la manie d'écrire, sa logique est infirme par elle-même et son intelligence, qui n'est pas en défaut au point de vue général, n'est pas en harmonie avec telle ou telle partie de ses facultés. Un examen approfondi dévoilera toujours chez le graphomane quelques lésions, quelques troubles plus ou moins marqués de la sensibilité et une suractivité sous-consciente, qui, en tout ce qui touche l'affection, prend une telle prépondérance qu'elle domine l'activité psychique et intellectuelle supérieure.

Parmi les éléments pathologiques d'ordre intellectuel qui constituent la graphomanie, particulièrement la graphomanie littéraire, il faut distinguer :

1° Les lésions intellectuelles partielles : *fausses conceptions.*

2° Les lésions générales de l'intelligence : *excitation*, *dépression.*

Il ne faut pas s'illusionner sur la valeur du langage psychologique que nous sommes obligé d'employer. Nous parlons de lésions de l'intelligence et des facultés mentales, comme si l'intelligence et toutes ses facultés étaient des entités déterminées, comme s'il s'agissait de troubles psychologiques correspondant à des lésions organiques spéciales. Le langage psychologique que nous employons résulte de l'ignorance où nous sommes des rapports qui unissent les troubles psychiques, intellectuels et les troubles organiques. Tout langage psychologique n'a qu'une valeur relative.

I. *Fausses conceptions.* — Le graphomane a des conceptions fausses sur le rôle de la littérature ou de la science qu'il cultive, sur la valeur de ses propres facultés intellectuelles, sur l'influence littéraire, scientifique ou sociale de ses écrits. De par sa nature, il n'est pas avide de connaître, de chercher, d'approfondir telle ou telle branche du savoir ou de l'art; il s'abandonne à sa facilité d'imiter, de répéter, de copier les autres, ce qui ne l'empêche pas d'avoir des conceptions fausses sur ses facultés créatrices, nulles en réalité, mais démesurément grossies dans son imagination. Il a conscience de son acte d'écrire, il n'a pas conscience de la fausseté et de l'inutilité de ses écrits; il n'a pas conscience que les idées, les phrases, les mots qu'il couche sur le papier ne lui appartiennent pas; au contraire, il est persuadé que la source inspiratrice de ses productions est en lui-même. Le graphomane peut avoir des idées

suivies, raisonner juste sur toutes sortes de questions; mais il est incapable de créer quelque chose de personnel, d'original, de remarquable, d'avoir une idée féconde. Avant que la graphomanie ait atteint chez lui son point culminant, il a pu produire une œuvre importante. Dans l'histoire des lettres on trouve de nombreux exemples que tel poète, tel romancier produise un chef-d'œuvre et puis s'enfonce dans la graphomanie. Chose curieuse, à mesure qu'il s'enlise, sa propre conception de ses œuvres s'élève et grandit. Il y a des graphomanes qui sont convaincus que chacun de leurs livres apporte quelque chose de nouveau à l'humanité et sauve l'univers entier. La nature de ces conceptions, leur nombre, leur enchaînement, leur point de départ jouent un rôle de premier ordre dans le diagnostic et le pronostic de la graphomanie littéraire.

II. a) *Excitation.* b) *Dépression.* — a) On observe chez le graphomane une excitation intellectuelle, une suractivité en vertu de laquelle les idées se pressent, s'entrecroisent, se multiplient avec une prodigieuse rapidité. Le sujet semble avoir acquis une pénétration d'esprit plus grande. Ce n'est pas l'intelligence qui a acquis plus de solidité, il s'agit d'un faux éclat à la base duquel sont des combinaisons superficielles d'idées accidentelles. Cet état cède la place à l'habitude et à l'automatisme. L'imagination est endormie, mais la mémoire est vive, elle retient des citations, des phrases entières que le graphomane prend pour des conceptions personnelles, il ne reproduit jamais ces citations et ces phrases telles que, mais toujours transformées, modifiées, avec de l'exagération. Les manifestations anormales de l'intelligence peuvent atteindre un certain degré d'exacerbation. Le même phénomène se produit souvent chez les hystériques, épileptiques, hypocondriaques. Morel[1] rapporte le cas d'un jeune aliéné hypocondriaque auquel il est arrivé, à certains moments, de composer, dans l'espace d'une nuit, un morceau de musique ou une pièce de théâtre qui renfermait des traits remarquables et quelquefois des beautés de premier ordre. Mais, après trois ou quatre jours d'excitation, ce jeune aliéné tombait dans une morne stupeur. Il est très facile de reconnaître un graphomane excité rien qu'aux traits de son visage, à sa manière de se tenir en société. Ses yeux sont vifs, animés; son regard est fier, hautain,

1. *Traité des maladies mentales*, p. 429.

dédaigneux. Il ne parle que de lui, de ses œuvres, de l'influence qu'il exerce, du bien qu'il fait, de sa renommée, de sa gloire. Le parfait contentement de lui-même favorise le jeu régulier de ses fonctions organiques, sa santé est donc toujours parfaite. Il fait des visites, des démarches, il est de tous les dîners, de tous les banquets, de toutes les réunions dans lesquels il cherche à se faire valoir; on le trouve dans les comités de sociétés littéraires et scientifiques où il s'imagine exercer une influence considérable. Plein de fatuité, il est persuadé que tout le monde a les yeux fixés sur lui.

Les graphomanes, dans la forme excitée et expansive, ont une immense activité. Si rien ne vient maîtriser leur incroyable propension à écrire, ils tiennent constamment la plume et s'agitent pour faire connaître et admirer leurs productions. On voit des graphomanes, écrivains médiocres, mais d'une activité et d'une persévérance d'agitation incroyables, surpasser, au point de vue quantitatif et social, des écrivains personnels et sincères et par là même moins remuants. Le nombre des paranoïques parmi les graphomanes de cette catégorie est considérable : ils sentent et agissent comme si leurs illusions sur leurs facultés et leurs capacités étaient des réalités.

b) Dans la forme dépressive, le graphomane est susceptible, imprévoyant; il attache de l'importance à un détail, néglige ses intérêts graves, se méprend sur la valeur des hommes et des choses, tombe sous l'influence du premier venu. Souvent silencieux et doux, il devient parfois irascible et brutal. Dans tout ce qu'il dit, dans tout ce qu'il fait se reflètent des idées orgueilleuses et des tristesses. Ses écrits reflètent rarement son propre état d'âme. Son irritabilité qu'éveille la cause la plus futile, se traduit par des violences et fait place à une apathie qui rend impossible toute occupation sérieuse. Dans la forme dépressive, la graphomanie se manifeste plutôt par accès. Anxiété, défiance, découragement, absence de sourire. L'inquiétude se glisse à propos de tout dans l'esprit du graphomane et s'y fixe à demeure, sans même être excitée par un motif réel et rationnel. Le moindre événement amène une dépression et une crainte non justifiée. On a beau lui démontrer l'absurdité de ses craintes, elles persistent néanmoins. Il écrit, mais il est persuadé que tout le monde lui dresse des embûches pour l'empêcher d'arriver, de se faire connaître; dans la moindre

remarque, la moindre critique il découvre des railleries. Un critique consacre quelques lignes aimables à un auteur que notre graphomane connaît, cela suffit pour le mettre hors de lui. Peu à peu il perd toute confiance, mais cela ne l'empêche pas d'écrire toujours et quand même. Il est incapable d'un travail suivi; il quitte et reprend la plume. Les luttes incessantes ébranlent son système nerveux et le maintiennent dans un état perpétuel de tension et de fatigue. Il est réellement malheureux, car rien n'est plus réel que la souffrance. Celui qui prétend souffrir physiquement ou moralement souffre effectivement. Le graphomane n'est pas un hypocondriaque ni un neurasthénique. Dans l'hypocondrie et la neurasthénie on trouve aussi des tendances à la graphomanie, mais elles sont mises à exécution avec difficulté. Les sujets sont trop inertes et incapables de l'effort nécessaire pour écrire; le plus souvent leurs tentatives sont ridicules et insuffisantes. Le graphomane dont nous nous occupons — forme dépressive — écrit par accès, par crises intermittentes et souvent paroxystiques, mais il a la facilité d'écrire et il écrit beaucoup; son désir d'écrire est violent et irrésistible. On constate chez lui quelquefois une sorte de torpeur cérébrale, légère un jour, plus nette le lendemain, mais il est très difficile d'apprécier des différences entre ces deux états voisins. La période de dépression est toujours suivie d'excitation morbide, avec l'hyperactivité graphique, la prédisposition à un état de grande expansion graphique. Chez le graphomane dépressif, à la suite d'un choc émotif pénible, peut apparaître la phobie graphique. Nous possédons deux observations de ce genre très caractéristiques. Cette phobie graphique est plus puissante que celle qui se manifeste souvent chez les verbomanes et les maniaques de la lecture; la phobie graphique masque le plus souvent chez ces derniers le regret de ne pas posséder la faculté d'écrire.

La forme expansive et la forme dépressive de la graphomanie peuvent se manifester chez le même sujet. Rien n'est plus saisissant que le contraste de ces deux états dans le même individu.

*
* *

La mémoire des mots est prodigieuse chez les graphomanes littéraires, et il est bon de rappeler le fait connu de tous les aliénistes que, chez les imbéciles, on rencontre des sujets qui ont la mémoire

des mots tellement développée, qu'ils peuvent retenir, répéter d'une manière articulée ou écrite de longues séries de phrases. A ce propos, il est nécessaire de signaler un point caractérisque de la symptomatologie spécifique de la graphomanie, à savoir : l'emploi arbitraire des mots par les graphomanes. On constate dans l'emploi des mots une véritable confusion et une insouciance vraiment morbide. Dans *Langage et Verbomanie* nous avons parlé de la formation des mots, de la mobilité du sens des mots, des rapports des mots et de la pensée, etc., il n'y a pas lieu d'y revenir. Le graphomane a la secret d'employer avec une assurance imposante les mots qu'il ne comprend pas. Il s'approprie une foule de mots et les applique avec une rapidité et une hardiesse qui remplissent le lecteur d'étonnement et d'admiration. Le lecteur non averti — c'est-à-dire la majorité des lecteurs, — incapable d'examiner le fond des choses, préfère croire qu'il n'a pas compris l'auteur plutôt que de supposer que ce dernier emploie des mots vides de sens, surtout quand il s'agit d'un graphomane notoire et classé. Pour faire admirer la pénétration de son esprit et la profondeur de son génie, le graphomane compte beaucoup sur l'amour-propre de ses lecteurs, qui n'hésitent point à justifier la bonne opinion que l'auteur se plaît à avoir de leur clairvoyance et de leur compréhension. C'est l'une des causes qui ont concouru à multiplier les vulgarisateurs et qui ont servi à favoriser les prétentions de faux scientifiques.

Les mots sont des instruments de travail, des outils de l'intelligence; pour s'en servir avec utilité, il faut les connaître, les comprendre ; ils sont comme certaines personnes : pour les comprendre, il faut vouloir les comprendre. Le sens et la valeur des mots dépendent de la place que nous leur attribuons dans la phrase, mais nous avons des mots auxquels nous aimons à attribuer des places d'honneur.

On s'attache aux mots. Nous éprouvons de la sympathie et de l'antipathie pour certains mots comme pour certaines personnes. Il y a des mots et des expressions qui inspirent une injuste prévention contre ceux qui les emploient, comme il y a des expressions qui nous font éprouver une injuste affection pour ceux qui s'en servent. Question d'habitude, de préjugés, d'affinité inconsciente, d'absence de jugements rationnels. Les mots sont capables de trahison et d'infidélité. Combien souvent mettons-nous en eux une

confiance qui nous paraît justifiée, méritée, éprouvée et, au moment donné, le mot nous trahit, notre attente est déçue. Les écrivains conscients se heurtent souvent aux analogies arbitraires, aux fausses inductions et déductions qui semblent naître des mots et des termes mal définis qui obscurcissent la pensée. Ils savent que le choix des mots, dans la recherche de la vérité, est aussi important que le choix des couleurs dans la peinture d'un paysage. Sans doute, le choix d'un mot, quelque arbitraire qu'il paraisse, dépend toujours d'une raison secrète dont la recherche nous conduit à quelque opération de notre esprit, mais cette opération est souvent combattue par notre conscience et contraire à notre dessein intime. Aussi les écrivains conscients n'attribuent-ils pas aux mots, même à ceux qu'ils connaissent et aiment, une vertu intrinsèque et ne confondent-ils jamais les mots et les choses. Pour exprimer leurs idées, ils vérifient les mots, ils définissent les termes et ne cessent, malgré tout, de se tromper, tellement le sens des mots est variable et infini.

Les graphomanes, eux, ne s'aperçoivent jamais d'aucune contradiction. Vérifier? Définir? Analyser? C'est bon pour les pédants. Ils préfèrent se laisser guider par l'aveugle habitude, et ils ne savent pas eux-mêmes si c'est l'obscurité de leurs idées qui détermine les erreurs de leur langage, ou si ce sont les mots arbitraires qui leur suggèrent des idées fausses. Ils ne se doutent pas qu'en dénaturant le sens d'un mot ou en lui donnant un sens arbitraire, ils dénaturent l'image du phénomène ou de l'idée qu'ils veulent faire entrer dans l'esprit du lecteur. Pour eux, toutes les idées sont également susceptibles de s'exprimer par des mots analogues.

Les mots que nous employons exigent de nous une attention très pénétrante, puisque les nuances qui les distinguent sont souvent si fines, si délicates. Une simple distraction qui nous fait manquer le vrai sens d'un seul mot, nous fait perdre souvent la compréhension et l'utilisation de beaucoup d'autres mots. On frémit en prenant la plume, si l'on pense aux milliers de mots qui composent une langue, à toutes les modifications que chacun d'eux peut subir, suivant les fonctions qu'il remplit dans un écrit, aux merveilleux rapports et aux inépuisables antinomies des mots et des choses; si l'on songe qu'à chaque mot écrit correspond un mot parlé qui, très souvent, n'a pas la moindre analogie avec lui, que connaître les lois de

l'évolution auxquelles les mots sont soumis, ce n'est pas encore savoir appliquer ces lois dans des circonstances données, que le nombre et la qualité des objets accessibles à nos observations ne correspondent nullement aux mots écrits ou parlés. Et, si l'on se rend compte que, pour être un écrivain plus ou moins original, il faut savoir se composer, avec le fonds commun de la même langue, un langage très différent, donnant une couleur particulière à la personnalité; si l'on réfléchit à la concentration intérieure nécessaire pour fixer son attention sur le même sujet, afin qu'elle ne nous trahisse pas avant notre arrivée au terme, à l'heureuse liberté d'esprit indispensable pour n'être point détourné par les sensations et les idées qui nous affectent et s'élaborent, mystérieusement et douloureusement, au fond de notre être, à la pénétration qui s'impose pour discerner les subtilités, souvent insaisissables qui constituent et caractérisent nos images, nos sensations, nos sentiments, nos idées, on se demande quelle confiance un homme doit avoir en lui-même pour aborder la carrière des lettres!

Les graphomanes ne se rendent compte d'aucune difficulté; le choix des mots même les laisse indifférents. Seul, les intéresse le mot susceptible, dans des circonstances déterminées, de frapper l'attention du lecteur, même si l'idée que ce mot renferme est diamétralement opposée à celle qu'ils voudraient exprimer. Ce ne sont pas des idées qui leur dictent des mots, ce sont des mots qui leur dictent des idées. Ils adoptent un mot sans donner une égale et suffisante attention aux idées qu'il représente. Malgré leur mémoire des mots, les graphomanes ne possèdent qu'un pauvre vocabulaire; s'ils ne trouvent pas les mots nécessaires pour rendre leur pensée, ils emploient d'autres mots à la place, mots qui traversent inopinément leur esprit ou qui leur sont familiers. Ils ont conscience de cette erreur, mais y cèdent, pour ainsi dire, immédiatement, modifient leur pensée et la conforment aux paroles écrites. N'ayant à leur disposition qu'un petit nombre de mots, ils les emploient à tout propos, d'où les répétitions nombreuses qui caractérisent leurs écrits.

L'attention est troublée chez les graphomanes, ce qui explique la mobilité, l'instabilité, l'obscurité de leurs pensées. La clarté d'une idée dépend de l'attention que nous lui donnons. La méditation n'est autre chose que la tentative de fixer notre attention sur une

idée qui nous absorbe pour en mieux pénétrer les détails. La volonté et l'attention jouent un rôle minime dans le mouvement de la main; chez beaucoup de personnes même normales le mouvement de la main, et par conséquent l'écriture, est beaucoup plus rapide que les mouvements de l'attention. Les troubles de l'attention, tout en permettant au graphomane d'écrire rapidement, l'empêchent de comparer, de séparer, de classer, de coordonner les idées ou les faits qu'il se propose d'exposer par écrit. Les troubles de coordination amènent, chez certains, les troubles de la compréhension et, souvent, ceux du souvenir. Chez beaucoup d'entre eux on constate une sorte d'amnésie, amnésie particulière, presque analogue à celle des confus mentaux, qui, suivant Régis, est un mélange de souvenirs exacts, précis, ou d'oublis absurdes, extravagants. C'est surtout une impossibilité d'assimiler, de fixer les choses du moment vues personnellement, les phénomènes dont le graphomane est personnellement le témoin. Il fixera mieux les phénomènes dont il a lu le récit dans un livre; ce sont les mots, dont la mémoire est très développée chez lui, qui l'aideront à comprendre et à s'assimiler les phénomènes. Le terme d'amnésie ne convient peut-être pas bien à ces troubles. Obtusion de la mémoire — ou dysmnésie — s'appliquerait mieux. Chez certains graphomanes on constate à la fois dysmnésie d'évocation et de fixation. A côté de ces troubles, il y a souvent paramnésie, c'est-à-dire perversion de la mémoire, se traduisant d'ordinaire par des troubles de localisation des souvenirs dans le temps et dans l'espace. D'où la diminution ou l'exagération des phénomènes que les graphomanes décrivent, l'altération de la vérité et aussi la fausse coordination et systématisation des faits et des idées, d'où aussi la mobilité, l'instabilité de la pensée et les transitions brusques d'un sujet à un autre. Le sujet importe peu au graphomane. Le verbomane se flatte de pouvoir disserter ou conférencier sur n'importe quel sujet; le graphomane, lui, peut écrire sur n'importe quoi. Ce qu'il lui faut, c'est un point de départ et un certain nombre de mots spéciaux qu'il joint aux mots emmagasinés dans sa mémoire et qui lui servent pour tous les sujets; il écrit alors vite, sans s'arrêter et sans penser à ce qu'il écrit. Rien de sérieux, de personnel, d'original ne sort de cette facilité insolite d'écrire, ni des excitations ou dépressions morbides de l'intelli-

gence du graphomane. Des reproductions, des compilations, des vulgarisations, des imitations, modifiées et devenues méconnaissables, rien de plus. Les facultés psychiques et intellectuelles des graphomanes ne s'élèveront jamais au niveau des facultés des écrivains créateurs.

*
* *

L'ambition intime, l'objectif, le rêve de tout graphomane, c'est d'attirer sur lui l'attention publique. Rien dans sa conscience ne repousse la satisfaction de ce désir, rien ne l'en détourne; pour y parvenir, il combine les moyens les plus extraordinaires. Erostrate, pour attirer l'attention populaire, mit le feu au temple de Diane; le graphomane contemporain, s'il le pouvait, monterait sur un char en carton, ses productions graphomaniques dans ses bras. Les moyens de réalisation changent suivant les époques. Les graphomanes romantiques, pour attirer l'attention sur leurs écrits, se donnaient très souvent la mort.

Le besoin de captiver l'opinion, d'étonner la multitude ou même un clan, un cénacle est d'ordre pathologique. Il n'est jamais nécessaire d'avoir l'opinion publique pour soi; la conscience en tient lieu. Il est très peu d'hommes dont le jugement mérite de la considération. L'appréciation uniforme d'un millier d'imbéciles est peut-être une force sociale, est-ce une vérité? L'opinion n'est jamais la formule de la morale transcendante; elle n'émane pas des hommes supérieurs. Il n'est pas démontré que les suffrages de ses contemporains soient indispensables à l'écrivain. (Nous connaissons un grand poète qui ne lit ses vers qu'à son chien, il prétend même trouver dans son regard tantôt l'approbation, tantôt une critique sévère.) La notoriété empêche toujours d'exprimer nettement sa pensée; elle impose un esclavage moral, néfaste à l'écrivain indépendant. Celui qui aspire à sa propre estime est plus ambitieux que celui qui recherche l'estime publique, c'est-à-dire l'estime de personnes qu'il ignore, qui ne le connaissent guère et qui elles-mêmes n'ont aucun droit à l'estime. Le nombre de ceux qui méritent l'admiration est limité à des unités. Les autres ne peuvent se partager que l'indifférence, la pitié, le sourire. Le succès qu'on prend pour arbitre n'a rien de précis ni de permanent. Le succès, comme la gloire, est variable selon le temps, les lieux, les circonstances, les

classes sociales. Le succès se compose d'éléments transitoires sans valeur nettement définie. Le succès, l'admiration, même l'estime ne conviennent pas à tous les écrivains et à toutes les œuvres. Il est bon que certains philosophes, écrivains, artistes aiment à s'égarer sur des sentiers peu fréquentés, sans s'occuper de l'opinion du passant. La devise de tout écrivain consciencieux devrait être : j'aurais voulu mériter la vraie gloire et mourir inconnu.

Le désir morbide du succès qui est, en quelque sorte, le principe générateur du graphomane, le pivot autour duquel roulent toutes ses pensées et toute son activité, n'est autre chose que l'hypertrophie de l'amour-propre, le délire ambitieux, excité chez les expressifs, concentré chez les dépressifs. Le graphomane ne voit à son ambition aucun obstacle ; rien ne l'arrête pour arriver au but auquel il tend. Il est d'autant plus dangereux qu'il conserve assez de raison pour calculer sûrement les moyens d'arriver à ses fins ; il ignore les degrés et va, très souvent, d'un seul bond jusqu'au sommet. L'ambition domine tellement son esprit qu'il n'aperçoit pas l'exagération et l'absurdité de ses idées, il croit à leur réalisation et, en effet, les circonstances aidant, les idées les plus folles du graphomane peuvent se réaliser. Il nous serait facile de nommer des graphomanes authentiques, simulateurs ou parasites, qui occupent des places considérables : conservateurs de musées, de bibliothèques, de châteaux, gouverneurs de colonies, préfets, professeurs, consuls, directeurs d'écoles, etc., dont les idées ambitieuses, avant leur réalisation, vu l'état psycho-moral et l'absence totale de titres de ces sujets, eussent paru au psychiatre atteintes de morbidité psychique évidente. Avant leur réussite, l'aliéniste eût affirmé que ces personnes avaient leur place indiquée sinon dans un asile d'aliénés, du moins dans une maison de santé, sous la direction constante d'un neurologiste. Grâce aux circonstances, l'ambition de ces graphomanes se réalisant, ils sont considérés comme des hommes supérieurs. Et cela n'étonne personne, tellement l'idée que la graphomanie doit mener à tout est ancrée dans les esprits. On est persuadé que le graphomane ou le graphomane simulateur est capable d'occuper toutes les places et tous les postes, qu'il possède le génie dans la pointe de sa plume, comme jadis Paracelse le portait dans la poignée de son épée.

Nous ne pouvons songer à donner ici les nombreuses observations

qui nous ont servi à étudier l'état d'âme des graphomanes, ni à analyser tous les éléments pathologiques de la graphomanie, affection très complexe, dont la symptomatologie n'est pas nettement définie, mais, au contraire, soumise à de nombreuses exceptions qui exposent à des confusions. La mobilité des symptômes est le caractère propre de la graphomanie. Nous nous bornons à mettre en relief notre idée principale et à exposer les points essentiels du but que nous poursuivons.

La graphomanie est, avant tout, un trouble affectif, un désordre de la sensibilité morale en même temps qu'un trouble des facultés intellectuelles. Ce qu'on observe chez le graphomane, c'est, avec l'exagération de la faculté d'écrire, l'absence ou une exagération notable de la personnalité. La graphomanie est un phénomène anormal qui ne devrait pas se produire et qui se produit contre les lois psycho-physiologiques. Est-elle autre chose qu'une exagération de la faculté d'écrire? Constitue-t-elle une maladie propre, essentielle, indépendante? Entité? Syndrome? Simple manifestation de tempérament morbide? Le fonctionnement de l'activité partielle est troublé chez le graphomane; celui-ci est-il un aliéné proprement dit? Les pages précédentes nous dispensent d'élucider et de discuter ces points de pathologie mentale. La seule conclusion que nous voulons en tirer, c'est que la graphomanie psychologique dénote un certain degré d'affaiblissement intellectuel concomitant. La critère de la graphomanie est le manque d'harmonie entre la pensée et l'acte de traduire cette pensée par écrit. L'acte d'écrire se produit normalement quand il est lié au moi intérieur; il est anormal quand nos forces idéo-psychiques ne concourent pas à son éclosion. Les tendances à écrire chez un grand nombre de graphomanes marchent parallèlement avec les désordres plus ou moins considérables de la sensibilité morale et vont très souvent jusqu'à la perversion. La rupture d'harmonie est complète entre l'acte d'écrire et la vie intérieure. La graphomanie est un amoindrissement du moi et partant un phénomène pathologique. Les graphomanes peuvent rentrer dans le cadre des cyclothymiques, c'est-à-dire des déséquilibrés de la sensibilité morale. L'ensemble de leurs symptômes mobiles, variables, nous autorise à les ranger dans la grande catégorie des névropathes.

*
* *

Un mot très rapide sur l'étiologie de la graphomanie. L'écriture s'enseigne d'abord empiriquement par des exercices gymnastiques de la main; l'enfant commence par copier les mots écrits placés sous ses yeux. Ces exercices manuels sont faits en vue de développer l'adresse graphique nécessaire à l'exécution rapide des signes manuscrits; des exercices phonétiques établissent en même temps une corrélation significative entre les mouvements-manuscrits et les mouvements-paroles. Les caractères forment dans le cerveau un produit brut. L'assemblage des mots, la formation de la phrase est une question mécanique, automatique. Cette opération se rattache aux associations d'images mentales habituelles.

L'enseignement de l'écriture est suivi de la copie des textes et de la dictée, deux procédés d'ordre également automatique où l'intelligence ne joue aucun rôle. La dictée est encore une épreuve beaucoup plus automatique que la copie. Rogues de Fursac[1] remarque avec raison que dans la dictée la succession régulière des mots s'établit d'elle-même, sans aucun effort de la part du sujet. Les omissions et les répétitions sont moins fréquentes. Certains malades, incapables de copier une seule ligne, peuvent faire une dictée assez longue et parfois même correcte. Le trouble de l'attention s'apprécie avec moins de facilité et avec moins de certitude par la dictée que par la copie. La copie ne peut s'effectuer correctement que grâce à un effort d'attention, à peine perceptible pour l'individu normal, plus ou moins pénible et parfois impossible pour un malade. Rogues de Fursac considère la copie comme l'*épreuve de l'attention*. En tout cas, dans la copie, comme dans la dictée, non seulement l'élaboration des idées, mais l'association personnelle des mots est absente. Il s'agit bien ici d'un mécanisme automatique. Dans le système des devoirs, des compositions et des dissertations, le travail personnel est également réduit presque au néant. Au lieu de demander aux élèves des compositions sur des sujets librement choisis par eux-mêmes, on leur en impose d'uniformes, malgré la diversité de leurs tempéraments et aptitudes créatrices; ces sujets sont toujours au-dessus

1. Ouv. cité, p. 5.

de l'entendement des enfants, ce qui les oblige non à créer, mais à chercher dans les livres, à copier les autres. L'élève est tellement habitué à recevoir des sujets de composition que, quand il parvient à son doctorat, il va encore trouver l'un de ses maîtres pour lui demander un sujet de thèse. Or, il est rare qu'on écrive quelque chose de personnel sur un sujet qui n'est pas né dans notre esprit.

L'orthographe même est une question d'habitude. Les personnes qui écrivent correctement leur langue le font par habitude, il y en a peu parmi elles qui se souviennent des règles de la grammaire autrefois apprises. Physiologiquement, l'orthographe est le résultat de l'habitude d'exécuter d'une manière définie des séries de synergies graphiques acquises par la répétition. C'est une question de gymnastique graphique où l'intelligence n'a rien à voir. Dans aucune langue l'orthographe des mots n'est immuable, elle est toujours subordonnée à l'usage, c'est-à-dire à l'habitude. L'homme habitué aux mouvements de l'écriture, finit par les exécuter facilement, librement; avec le temps, ils deviennent si faciles qu'ils prennent le caractère de mouvements inconscients, mécaniques, purement réflexes. Sans doute, les mouvements seuls de la main chez un individu ayant toute sa connaissance, ne suffisent pas pour qu'il puisse écrire correctement, il faut encore la conservation de cette partie de la mémoire qui donne le souvenir du signe et de sa valeur représentative, mais la perte du souvenir des signes graphiques — agraphie —, comme l'abolition des mouvements de la main — paralysies cérébrales ou spinales, atrophies des muscles, contractures, paralysies partielles — sont des maladies du système mental : elles ne nous préoccupent pas ici. Nous voulons seulement constater que le mécanisme de l'écriture chez un individu ayant l'intégrité des mouvements de la main et celle du souvenir des signes graphiques est du domaine automatique. Le manque de place ne nous permet pas de donner nos observations caractéristiques. Il y a des personnes qui écrivent pendant que leur esprit est occupé d'autre chose. L'acte d'écrire est exécuté chez elles sans la participation du moi; il dépend presque entièrement des centres nerveux automatiques. Il y a des publicistes qui écrivent, dans le bruit d'un café, de premier jet et sans ratures, un article de journal ou de revue. Le sujet leur est indifférent. Très

souvent, ils ne savent pas ce qu'ils écrivent; pour le savoir, il faut qu'ils lisent leur article. Un rédacteur au parlement, tout en regardant autour de lui, rédige, séance tenante, souvent dans un bruit formidable, le procès-verbal analytique. Son regard, son attention sont constamment en éveil et sa main court toute seule sur le papier. Beaucoup de graphomanes, au moment même de se mettre à écrire, ignorent complètement ce qu'ils vont écrire. Tant que la plume n'est pas dans leur main, ils sont dans l'ignorance absolue de leur sujet. Il suffit qu'un mot soit prononcé à côté d'eux, qu'ils écrivent ce mot, pour qu'un autre mot soit évoqué automatiquement et avec lui toute une série de mots et de phrases.

Au fur et à mesure que l'expérience s'acquiert, les moyens se simplifient, l'effort diminue, le mécanisme devient facilement automatique. L'art d'écrire est un art sportif et comme dans tous les sports et dans tous les exercices, les plus habiles donnent le minimum d'efforts parce qu'ils ont la force d'exécution la plus exercée. L'automatisme est plus accentué chez les hommes qui ont moins cultivé leur faculté de réflexion. Plus l'homme est habitué à la réflexion, moins il est prédisposé à écrire rapidement. La facilité même avec laquelle le graphomane écrit prouve sa superficialité, car il n'y a point de pensée, il n'y a point de création d'art sans efforts. La facilité d'écrire exige une certaine rapidité d'exécution qui ne s'accorde point avec les lois de la méditation et de la réflexion. Les personnes qui écrivent beaucoup sont obligées de s'abandonner au mouvement de la main et au mouvement des idées, si elles en ont; elles se laissent conduire par ce mouvement plutôt qu'elles ne le dirigent. Aussi les écrivains qui se distinguent par l'abondance de leurs écrits ne sont presque jamais des écrivains de valeur. Nous avons vu plus haut comment la quantité des écrits du graphomane et sa facilité à écrire ne prouvent nullement la richesse de son intelligence.

C'est au mode d'instruction que le graphomane est souvent redevable de sa morbidité. Rien ne fausse plus l'esprit et l'exécution d'une œuvre que l'habitude de se laisser guider par les principes appris. Il n'y a point de principe synthétique capable d'apprendre à traduire par écrit nos sensations, nos sentiments, nos idées; il n'y a point de règle extérieure et normative de la manière d'écrire. Nul système ne l'apprend; c'est un don inné que nous portons en nous-

mêmes. On peut enseigner l'orthographe, on peut enseigner la manière d'imiter tel écrivain ou tel peintre; on n'enseigne pas un style personnel ou la manière de concevoir et d'exposer une idée personnelle. Copier les traits d'un modèle, chercher les ressemblances et les dissemblances, le général et le particulier, cela aide à comparer, à comprendre quelquefois, à saisir plus ou moins l'idée intime de l'artiste, de l'écrivain, cela n'enseigne pas à créer, à produire des œuvres originales. Si l'on pouvait enseigner la manière personnelle de regarder, d'observer, de concevoir et d'exprimer ses sentiments et ses idées, tout professeur serait un grand écrivain, un grand penseur ou un grand observateur. Or, il y a des professeurs de philosophie qui n'ont jamais personnellement rien observé de nouveau dans l'Univers, et non seulement les professeurs de langues étrangères sont incapables d'exprimer dans ces langues leurs idées, s'ils en ont, mais ceux qui enseignent leur langue maternelle sont souvent dans l'impossibilité de bien écrire dans cette langue. Apprendre à disserter sur un sujet donné, ce n'est pas apprendre à créer.

Nous n'avons nulle intention d'affirmer que tous les graphomanes sont les produits des écoles et des universités. Nous croyons que le plus grand nombre des cas de graphomanie doivent être attribués à la direction imitative imprimée à l'esprit, à l'éveil prématuré, chez les enfants, d'idées intellectuelles qu'ils ne sont pas en état de comprendre, à l'obligation où ils sont de copier, d'imiter, de ne faire aucun cas de leur personnalité. Ce sont autant de circonstances qui agissent d'une manière funeste sur le cerveau des enfants et des jeunes gens et déterminent les prédispositions à la graphomanie précoce. Élève, le jeune homme imite le modèle indiqué par le maître; homme, il imite l'écrivain à succès. A force d'imiter les écrivains de langues et de manières différentes, en empruntant à chacun, souvent sans s'en apercevoir, on arrive à être dans l'impossibilité de se faire à soi-même une langue propre et à ressembler à ceux qui veulent penser comme tout le monde, et qui ne savent jamais ce qu'ils pensent eux-mêmes. Pourquoi tant d'écrivains, capables peut-être d'écrire d'une manière personnelle, écrivent-ils d'une manière incolore? Parce que l'habitude prend à leurs yeux les formes de l'évidence et de la nécessité. La force et l'énergie de l'habitude sont plus fortes chez eux que le jugement individuel.

Peu d'écrivains arrivent à perdre l'habitude d'écrire d'une manière impersonnelle que l'instruction leur a inculquée.

Ceci aide à expliquer l'uniformité des productions graphomaniques et aussi, peut-être, le terme un peu vague d'*École littéraire* ou d'*École esthétique*. X... produit une œuvre de valeur; si elle obtient du succès, elle provoque des imitations. C'est l'ensemble de ces imitations qui constitue l'école. Chaque école n'est représentée que par une seule œuvre originale, par un seul effort individuel. Or, tout effort est contagieux, il se généralise, crée des tendances analogues, similaires. Le maître fait naître des disciples, mais aussi une foule d'imitateurs, de compilateurs. En art, en littérature, en philosophie, la notion *école* est synonyme de celle *d'épidémie*, ces deux termes sont équivalents. Les épidémies de tel ou tel genre graphomanique sont très fréquentes.

L'imitation et la contagion sont parmi les causes psychiques de la graphomanie. Pour qu'il y ait contagion, il n'est pas nécessaire que deux ou plusieurs individus vivent d'une vie commune, dans le même milieu, ayant le même mode d'existence, les mêmes idées, les mêmes sentiments; il suffit qu'ils aient les mêmes tendances acquises. On voit des graphomanes appartenant à différents groupes sociaux exposer par écrit, dans certaines circonstances, les mêmes idées, presque dans les mêmes termes : ils ont été contaminés à la même source. Nous pourrions citer des cas innombrables où la graphomanie fut communiquée par contagion. Il est bien possible que la contagion graphomanique n'atteigne que les personnes prédisposées à la recevoir, mais le fait même de la contagion est indéniable. Graphomanie à deux, analogue au crime ou au suicide à deux; graphomanie imposée, dans laquelle un seul sujet a l'idée d'écrire et la suggère ou l'impose à l'autre; graphomanie simultanée, où deux personnes ont l'idée d'écrire en même temps sur le même sujet, sous l'influence de mêmes causes occasionnelles; graphomanie communiquée, où deux personnes ont l'idée d'écrire sur le même sujet : l'une exécute en premier lieu ; l'autre, fascinée par l'acte et surtout par le succès de la première, exécute son projet peu après; enfin, graphomanie épidémique, dans laquelle plusieurs individus se jettent sur le même sujet, sous l'influence d'un succès célèbre. Toutes ces formes collectives de la graphomanie ont pour base principale la contagion; en elle réside la cause

des épidémies graphomaniques qui sévissent si souvent dans les grandes agglomérations, à la suite d'événements politiques, sociaux, littéraires, artistiques.

Cette contagion s'explique suffisamment par l'imitation, la mode, les motifs d'intérêt, la vanité, etc. Quand on connaît la facilité avec laquelle se diffusent dans l'économie microbes et toxines d'ordre psycho-social, leur action multiple sur le système nerveux, on peut prévoir *a priori* leur rôle dans l'étiologie de la graphomanie.

L'étiologie de la graphomanie se trouve au sein de la société, elle réside dans les mœurs. Tout dans la vie sociale coopère à former des conditions psychopathiques qui conduisent le sujet à la manie d'écrire : la commercialisation de la littérature, les prix littéraires, le relâchement de la critique, etc. Maladie de la civilisation, la graphomanie est d'autant plus fréquente que la civilisation est avancée; elle lui emprunte son caractère et y trouve les causes qui la produisent. L'activité fiévreuse des uns, la paresse pathologique des autres, les désirs sans bornes, le discrédit du travail manuel, l'effervescence continuelle, l'arrivisme morbide accroissent, d'une manière vraiment prodigieuse, le nombre des graphomanes et des verbomanes.

OSSIP-LOURIÉ.

Les " fondements du caractère "[1]

I

Il y a plus de soixante ans que Stuart Mill a préconisé dans sa logique la constitution d'une éthologie, ou science des caractères, « fondée sur les lois de la psychologie », et susceptible de relier les unes aux autres en les expliquant, les nombreuses remarques ou « généralisations » empiriques dues à la « sagesse populaire ». Or nous ne sommes guère plus avancés qu'en 1843. Sans doute, en 1893, M. Th. Ribot[2] a posé nettement le problème : « En quelles proportions des éléments [instincts, habitudes, etc., qui se rapportent bien plus aux sentiments et à la volonté qu'à l'intelligence] se combinent-ils pour constituer les diverses individualités psychologiques? » En d'autres termes, étant donné des éléments constitutifs supposés communs aux diverses personnalités, « quelles sont les lois de leur apparition, de leur constitution, de leur dissolution ou disparition, de leur action réciproque[3] ». Découvrir ces lois est le seul moyen de donner une explication scientifique de la genèse et de la transformation des caractères. Mais une première difficulté se présente : quels sont ces éléments constitutifs? Est-ce comme on l'a cru le plus souvent, certaines « qualités » telles que : l'indépendance, la servilité, la générosité, la parcimonie, la douceur, la rudesse, la candeur, la réserve, la perfidie, etc.? Ne sont-elles pas innombrables, variables avec chaque nature individuelle; et les descriptions que, depuis Théophraste on a faites de prétendus « caractères », n'ont-elles pas été surtout des analyses de la *conduite* attribuée à des entités personnifiées : l'avare, le vaniteux, le misanthrope, etc.? Expliquer les actes ou l'attitude d'un homme

1. Alexander F. Shand, *The foundations of Character* (Londres, Macmillan, 1914, in-8°, 532 p.).
2. Th. Ribot, *Rev. phil.* 1893 (*Psychologie des sentiments.* IIe p., ch. XII, p. 37).
3. Shand, p. 520.

généreux par sa magnanimité, n'est-ce pas tomber dans le défaut bien connu de la scolastique[1]? Que sont ces « qualités du caractère » qui, selon les hommes, ont des effets différents? Supprimez leurs « effets » et vous n'en pouvez plus rien dire. La critique de M. Shand paraît décisive : laissons à la conduite, aux actes, aux gestes, aux diverses façons de se comporter, les qualificatifs qui leur conviennent, et n'imaginons pas dans le caractère des gens des qualités occultes correspondantes.

Mais il faut alors en venir à la conception de M. Ribot : les éléments du caractère, ce sont des tendances, sentiments, dispositions affectives et pratiques; non des facultés, mais des manières d'être que l'on peut connaître par introspection, comme émotions et appétitions ou répulsions, et étudier du dehors, par leurs manifestations *dont la conduite même fait partie*[2]. Le nombre de ces éléments est bien plus restreint que celui de leurs composés, et surtout que celui des « qualités de la conduite personnelle », qui en dérivent. On nous objectera que les états affectifs ainsi considérés, sont des entités, des produits de l'abstraction, transformés en « choses » distinctes, en « forces » séparées, pour les faire agir ou réagir les unes sur les autres, sinon pour les associer ou les dissocier selon la méthode de « l'atomisme psychologique ». Sans doute, le caractère de chacun de nous est, comme sa personnalité, une synthèse originale, dont les divers « éléments », séparés seulement par notre analyse, proviennent de la différenciation d'un germe unique, différenciation qui implique toujours intégration progressive : la multiplicité des relations (qui fait croire à des éléments séparables) ne nuit pas à l'unité synthétique, organique (qui implique indivision). Nous ne sommes pas dupes du mot « éléments ». Aussi répudions-nous tout associationnisme qui tendrait à présenter le caractère comme un faisceau d'états affectifs, constitué par addition ou juxtaposition. Quoi qu'en ait pensé Stuart Mill, l'éthologie ne saurait avoir pour fondement les prétendues lois d'association par contiguïté, ressemblance ou contraste : on ne voit pas du tout comment, « par exemple, la coïncidence de l'amour et de la distraction expliquerait la tendance constante des amoureux à l'aveuglement quant aux défauts de la

1. Shand, p. 96.
2. *Id.*, p. 179.

personne aimée[1] ». Il ne s'agit pas de combiner des éléments psychiques pour faire sortir des appareils de la « chimie mentale » les synthèses exigées. Nous postulons l'activité psychique, le courant continu et sans cesse différencié de la vie intime, qui procède, selon une loi d'évolution de mieux en mieux connue, non seulement par intégration progressive de fonctions de plus en plus différenciées, mais par *systématisation*, création de systèmes idéo-affectifs de plus en plus complexes et féconds[2].

M. Shand nous paraît n'avoir pas tenu compte suffisamment des données de la psycho-pathologie et de la théorie des « complexus », fondée sur l'observation des sentiments ou tendances qui déterminent des synthèses mentales progressives, directrices de l'évolution individuelle. Sa conception des émotions fondamentales, comme forces organisatrices de systèmes psychiques[3], est cependant la même, en définitive, que celle des psychiâtres contemporains. Pour lui, les « éléments du caractère » sont bien les *complexus* affectifs qui se forment selon des lois qu'il essaie de déterminer. Et c'est pourquoi son étude des « fondements du caractère » est à la fois si intéressante, si nouvelle et si solide.

Il admet un très petit nombre d'*émotions primaires* : la peur, la colère, l'aversion ou le dégoût, la curiosité, la joie, le chagrin[4], qui sont autant de *systèmes* comprenant essentiellement « une attitude cognitive et conative en même temps qu'un sentiment », mais organisés en vue d'une fin, se subordonnant des instincts (qui peuvent être communs à plusieurs systèmes, ou multiples pour un système donné), en aussi grand nombre que possible, dans la mesure où ils répondent à la fin proposée[5]. L'idée fixe du malade n'est-elle pas de même une émotion jointe à une tendance ou aversion prépondérante, systématisant au profit de la fin exclusivement proposée tous les moyens dont dispose l'être? Le caractère du délirant systématique n'est-il pas foncièrement identique à celui de l'être normal, avec cette différence que le caractère morbide est formé d'un seul système idéo-affectif incomplet ou de

1. Shand, p. 17-19.
2. Cf. Duprat, Association mentale et causalité psychique (*Rev. phil.*, mai 1913); Shand, p. 21.
3. Shand, livre I, ch. II, p. 21-23.
4. *Id.*, livre I, ch. III, 2e p., p. 28.
5. *Id.*, livre II, ch. I, p. 178-192.

deux systèmes incohérents, tandis que le caractère normal présente plusieurs systèmes hiérarchisés ou coordonnés, permettant une complète adaptation de la conduite au milieu physique et social ?

On peut être surpris de voir le terme émotion employé pour désigner quelque chose d'aussi complexe qu'une modification affective, une impulsion, une activité instinctive, des manifestations et attitudes correspondantes, bref tant de phénomènes psycho-physiologiques réunis en un seul état. Mais d'abord la signification du mot n'est pas encore bien fixée et l'on a le droit de définir l'émotion : « un fait concret, tel que la peur ou la colère, susceptible de différents degrés d'intensité, inséparable d'une impulsion innée[1] ». De plus, pourquoi ne pas appeler émotion l'état affectif tout entier dans lequel notre analyse distingue un sentiment à caractère plutôt cognitif uni intimement, et toujours, à un aspect appétitif et moteur? On peut aller plus loin et voir de la *finalité naturelle* dans l'émotion, en faire une « force organisée » et organisatrice qui tend spontanément vers certaines fins, à l'accomplissement de certaines fonctions. Et si l'on appelle instinctive l'activité ou l'attitude spécifique, innée à l'individu, modifiable ou non au cours de l'existence (selon qu'il s'agit d'instincts primaires ou secondaires), on peut dire que « toutes nos émotions primaires sont instinctivement éprouvées parce qu'elles sont liées d'une façon innée à leur excitant[2] », qu'elles entraînent une façon d'agir spécifique et qu'elles ont une fin qui leur est imposée par l'hérédité. Darwin l'a bien montré pour la peur. Parfois l'impulsion héréditaire, qui reste caractéristique de l'instinct, n'est pas nettement sentie; parfois aussi l'activité instinctive ne s'accompagne pas immédiatement d'émotion, bien que celle-ci soit éprouvée « rétrospectivement[3] ». Puisque le même état affectif peut être lié à des modes d'adaptation motrice bien différents (par exemple la peur peut être manifestée par la fuite ou par la paralysie), il faut pour plus de clarté, voir deux ou plusieurs émotions différentes dans ces variétés, de même que l'on doit voir diverses émotions dans les cas où la même adaptation ou motricité instinctive suit des états affectifs différents (par exemple le vol des oiseaux, lié aussi bien à

1. Shand, livre II, p. 178-179.
2. *Id.*, p. 181-182.
3. *Id.*, p. 189.

la peur qu'à la colère ou à la faim ou à l'appétit sexuel)[1]. On trouvera d'ailleurs un avantage à appeler *émotions*, le processus complexe ou « concret » qui associe inséparablement le côté affectif et le côté moteur : celui de n'avoir point à opposer aux instincts animaux les « émotions primaires » de l'homme, qui sont chez celui-ci autrement nombreuses et complexes et importantes que les instincts proprement dits[2]. Et ce rapprochement, que tout l'état actuel de la psychologie impose, de l'instinct et de l'émotion fondamentale, nous permet de mieux comprendre le passage du caractère spécifique des autres animaux aux caractères personnels des hommes, d'autant plus différents les uns des autres que les émotions qui leur servent de base sont plus différenciées. L'homme est « le plus émotif des animaux » et c'est pourquoi son caractère est si modifiable : il peut même présenter des dissociations pathologiques des sentiments et des impulsions, et c'est précisément la ruine de la « connexion innée entre les stimuli primitifs et les émotions, dont l'utilité biologique est évidente », qui entraîne avec la ruine du caractère, les troubles de la personnalité[3]. Les dissociations pathologiques sont d'autant plus fréquentes que les émotions secondaires s'associent à des processus intellectuels, à des idées, plus complexes et instables, et sont d'une finalité moins éprouvée. Mais comment éviter la complexité croissante des *systèmes d'émotions* (par conséquent des systèmes de tendances, désirs, aversions, impulsions et inhibitions de tous les degrés et de toutes sortes) lorsque les fins humaines deviennent aussi variées que l'exige la plus haute civilisation?

Connaître les éléments constitutifs des caractères, ce n'est donc pas seulement savoir quels ils sont, mais surtout savoir comment ils forment des synthèses de plus en plus complexes et fécondes en actes ou manifestations; comment ils constituent d'abord des systèmes séparés répondant aux diverses fins d'une existence particulière pour se *solidariser* plus ou moins étroitement dans la suite et pour plus ou moins longtemps. Il importe donc de découvrir les lois d'évolution progressive, de différenciation et d'action réciproque, de coordination et de subordination des *complexus*

1. Shand, p. 191.
2. *Id.*, livre II, p. 192.
3. *Id.*, p. 195.

émotionnels. Comment espérer que nous parviendrons d'emblée à démêler l'écheveau si obscur des interdépendances qu'implique le système si touffu des *émotions* (idées, tendances et sentiments y compris) dont un être humain, adulte et civilisé, est susceptible, d'une façon si constante que ce système le *caractérise*? M. Shand a formulé 144 lois qui, d'après lui, doivent servir de base à l'éthologie. Ces lois sont plutôt des hypothèses à vérifier que des rapports bien établis : nous sommes encore à la période de découverte pendant laquelle une psychologie synthétique (préconisée par M. Ribot à ce sujet[1]) utilise jusqu'aux données de la littérature et du sens commun pour balbutier quelques généralisations, afin d'en venir le plus tôt possible, par l'élimination progressive d'erreurs d'abord inévitables, à « l'organisation et à l'interprétation des faits se rapportant au caractère[2] ». L'accumulation des hypothèses, des explications provisoires, ne doit donc pas effrayer : plus on en proposera, plus la critique expérimentale sera vraiment féconde.

II

La première loi est celle que l'on pourrait appeler loi de systématisation naturelle dans la vie psychique ou plus simplement *loi de conscience* : « L'activité mentale tend de plus en plus consciemment à produire et entretenir la synthèse, l'organisation, l'unité systématique[3] ». C'est le principe fondamental de la psychologie synthétique, l'idée directrice de la psychologie génétique. Ce n'est qu'une affirmation spéciale de la loi bio-psycho-sociologique d'évolution telle que nous la concevons : tout être vivant, individuel ou collectif, tend à la différenciation et à l'intégration simultanées sous l'hégémonie d'une appétition unique ou de plusieurs appétitions coordonnées, et susceptibles de se subordonner à une tendance directrice unique. L'appétition (qui entraîne répulsion corrélative) est le principe de la vie et de l'organisation mentale dans chaque individu. Le caractère débute par un système d'appétitions innées, auxquelles s'adjoignent aussitôt la peur, la colère, la joie, le

1. *Psychologie des sentiments*, p. 372-373.
2. Shand, p. 88, cf. livre I, ch. VIII.
3. *Id.*, p. 21 ; cf. *Rev. phil.*, mai 1913, p. 458.

chagrin[1]. C'est ce qui rend si fécond ce qu'on a appelé l'instinct de la conservation. Mais « chaque émotion contient du désintéressement en puissance dans la mesure où les excitants qui la provoquent peuvent aussi l'entraîner au profit d'autrui » : en effet, l'amour est la conséquence naturelle de la satisfaction éprouvée en présence d'un objet ou d'un être; il peut apparaître désintéressé, même sans émotion tendre ou sympathique, pourvu que l'émotion corresponde à la fois à des fins naturelles et à des fins communes ou spécifiques (ce que l'adaptation héréditaire peut faire aisément)[2]; l'instinct maternel entraîne des joies, des douleurs, des craintes « désintéressées », en ce sens; la pitié, dans certains cas du moins, montre bien que le caractère de désintéressement dépend « non de la nature de l'émotion, mais seulement du système qui la suscite et la maintient ».

Si l'on appelle *sentiments* des systèmes d'émotions coordonnés, comme en vue d'une fin unique (amour, haine, sentiment moral ou religieux ou esthétique, patriotisme, humanitarisme), on aura un terme commode pour désigner les effets les plus communs de l'organisation spontanée des émotions primaires; et l'on verra apparaître la *subordination* des états affectifs et appétitifs à des fins de plus en plus conscientes, de mieux en mieux conçues, en même temps que l'*inhibition* des émotions et impulsions inutiles ou nuisibles à ces fins. La loi fondamentale des sentiments rappelle celle de l'association et de l'inhibition systématique : « chaque sentiment tend à faire entrer dans son système toutes les émotions qui servent ses fins et à exclure toutes celles qui leur sont contraires ». De plus, on remarquera que « dans l'*évolution progressive* du caractère les sentiments tendent avec un succès croissant à dominer (*to control*) les émotions et impulsions, tandis qu'au *déclin du caractère*, ces mêmes éléments tendent avec un succès croissant à recouvrer leur liberté[3] ». Cependant il faut à notre avis, entendre par déclin du caractère la dissolution pathologique, car dans la période de sénilité normale, il semble au contraire que la systématisation sous l'hégémonie de sentiments bien fixés, soit de plus en plus rigoureuse.

1. Shand, p. 38.
2. *Id.*, p. 44-49.
3. *Id.*, p. 62.

Il va sans dire que la *Volonté* ne saurait être considérée ici comme une force indépendante du système des tendances, émotions et sentiments, qui constitue un caractère normal. Le *moi*, souverain juge, capable de choisir en se plaçant au-dessus de ses sentiments et de leur évolution, est un mythe. Il n'y a, pour la psychologie positive d'autre *moi* que la personnalité concrète prenant conscience de son unité synthétique et d'autre *volonté* que l'aptitude croissante à la systématisation personnelle des impulsions, émotions et sentiments. « La force ou la faiblesse du vouloir sont dues au sentiment qui l'organise »; s'il y a un « moi énigmatique qui dans des cas exceptionnels puisse choisir entre deux ou plusieurs systèmes en conflit, il est entièrement en dehors de toute science du caractère[1] ». Les vertus et les vices, qui dépendent des habitudes contractées par une personne et qui constituent en partie son caractère moral, dérivent nettement des sentiments prédominants: si les vices ou les mauvaises habitudes relèvent de cette « loi d'association » qui permet à des synthèses fortuites de subsister[2], les vertus volontairement acquises relèvent d'une loi *éthologique* d'élimination, par le complexus idéo-affectif prépondérant, des « associations » spontanées contraires à ce système. Il est d'ailleurs des émotions spéciales (aspirations morales, admiration, remords, pudeur, scrupule) qui s'ajoutent aux émotions primaires pour déterminer des obligations morales vraiment senties, pour créer l'*Éthique du sentiment*, système personnel de qualités et vertus en harmonie avec des conceptions de l'idéal et du devoir, avec des appétitions et aversions personnelles. L'amour tend à élargir le cercle des obligations, la haine à le rétrécir[3]. La conscience morale de l'individu se rattache ainsi étroitement à son caractère. Des vices prépondérants, monstrueux (comme l'avarice morbide) sont dus à l'absence de contrepoids, à la tyrannie exclusive d'un sentiment, plutôt inhibiteur que fécond, qui, comme la passion le fait pour quelque temps, systématise à son profit d'une façon constante, une personnalité amoindrie : les écrivains, moralistes, dramaturges, romanciers, ont trouvé dans ces anomalies du moi, leurs principaux « caractères ».

1. Shand, p. 67, livre I, ch. II.
2. Cf. p. 108-110 et 70, ch. VII et ch. X du livre I.
3. Shand, p. 118-119.

Mais le rôle du *tempérament* n'est-il pas prépondérant dans cette évolution personnelle qui mène à la constitution d'un moi de mieux en mieux caractérisé? On peut définir le tempérament d'un homme « la somme de ses dispositions innées quant aux différentes émotions[1] »; mais on rapporte d'ordinaire ces dispositions à une complexion biologique plus ou moins proche de l'un des quatre types traditionnels : flegmatique, sanguin, nerveux ou bilieux. Les descriptions très empiriques du type sanguin et du type bilieux sont les seules qui méritent encore quelque attention et qui s'accordent avec les caractéristiques essentielles de l'innervation ou de la motricité, aux deux pôles opposés du tempérament. Mais les natures mixtes sont beaucoup plus nombreuses que celles qui se rapprochent sensiblement de ces deux extrêmes : ce qui fait qu'en définitive mieux vaut étudier directement les dispositions affectives innées et leurs connexions ou conséquences immédiates[2]. On découvre alors que la *disposition innée à la joie* entraîne moindre sensibilité aux causes de répulsion ou de chagrin et tendance plus marquée à l'espoir, à la confiance dans l'avenir[3]; — qu'elle nous rend « nerveux » ou prompt dans nos réactions aux stimuli de la joie, de l'espoir ou de la confiance, mais « flegmatiques » ou lents dans les réactions aux excitants opposés; qu'elle abaisse le seuil de la sensibilité aux émotions agréables et l'élève pour les émotions pénibles. La *disposition innée à la tristesse* a tous les effets opposés[4]. La première diminue les répugnances, la seconde les accroît et unit plus intimement répugnance et chagrin. La première accroît l'instabilité des sentiments d'*amour* auxquels elle donne naissance et entraîne une attention superficielle. Plus les joies deviennent *délicates*, plus le tempérament s'affine, plus les causes de déplaisir, de répugnance, sont nombreuses et plus les affections sont stables[5], plus les connexions établies sont durables.

On voit par cette série de corrélations psychologiques de quelle importance est pour l'étude du caractère, celle des propensions naturelles à la tristesse et à la joie, que nous voudrions voir rattacher de plus en plus étroitement, par de minutieuses recherches

1. Shand, p. 129.
2. *Id.*, livre I, ch. XIII, p. 128-147.
3. *Id.*, ch. XIV, p. 153.
4. *Id.*, p. 154.
5. *Id.*, livre I, ch. XV.

psycho-physiologiques dans le genre de celles de M. G. Dumas, aux principaux modes de la circulation, de la nutrition, de la respiration, voire des sécrétions et excrétions. M. Shand néglige trop, à notre avis, l'étude biologique de l'individu et ce que l'on peut appeler avec Sikorsky les « corrélations psychologiques » : la violence habituelle des réactions d'une personne, l'apathie d'une autre, peuvent tenir à une physiologie cardiaque spéciale; j'ai observé un sujet chez qui la précipitation des mouvements, des actes et même des résolutions est due à une accélération pénible du rythme respiratoire; l'émotivité du même sujet est certainement à base pneumo-cardiaque. Voilà des « fondements » de l'éthologie qu'on ne saurait négliger. Mais passons aux « qualités de la conduite » dues aux différentes émotions primaires.

III

La crainte, depuis la simple appréhension jusqu'à la peur tendant à devenir terreur, est la source de modes très variés de conduite, modes que l'*expérience personnelle* des *fins* et des *moyens* rend sans cesse plus nombreux; quelques-uns même sont, comme on l'a indiqué plus haut, altruistes ou « désintéressés » (peur de la mère au sujet de ses petits). La vie sociale entraîne des habitudes de réaction, quelquefois agressive, quelquefois préventive, qui s'éloignent de plus en plus des modes primitifs : l'invention et l'imitation différencient et répandent ces habitudes[1].

Il s'agit avant tout d'*éluder un danger*; et les dangers sont de tant de sortes pour un être qui craint non seulement pour sa vie, son corps, mais pour ses biens, pour l'objet de son amour, ou qui redoute la non-réalisation de ses projets haineux, que le *système de la peur* est l'un des plus complexes, des plus souples (*adaptive*), des plus divers dans ses effets, que l'on puisse imaginer. C'est l'un des « pivots » essentiels du caractère[2]. Nous avons montré ailleurs[3] l'importance du *complexus de la peur* au point de vue psycho-pathologique : on voit aisément comment il peut s'unir à tous les

1. Shand, livre II, ch. II, p. 208 et 210.
2. *Id.*, p. 220.
3. *Rev. phil.*, 1913, I, p. 467.

autres notamment à celui des appétits trophiques, de l'amour, de l'orgueil, etc., et déterminer la formation de divers caractères de la même classe.

La *colère* est, elle aussi, une émotion multiforme et susceptible d'effets très variés : défensive, préventive, égoïste, altruiste, rattachée à la vie animale ou à la vie esthétique ou politique, elle est d'autant plus aisée à susciter que l'on a plus de sensibilité. « Plus l'on est porté à la joie désintéressée en présence d'un objet, plus on est susceptible de colère au sujet de cet objet[1]. » L'amour est une des grandes sources de la colère; mais toutes les variétés tendent à leurs fins par une conduite ou une attitude *agressive*. En principe la *peur et la colère* tendent à s'*exclure* réciproquement; chez le lâche, la peur bannit la colère; cependant l'opposition ne va pas jusqu'à rendre impossible toute combinaison : dans la jalousie on voit fréquemment unies les deux tendances contraires; quand l'impulsion défensive rencontre un obstacle, l'impulsion agressive apparaît. Toutefois l'aboutissant normal de la colère est le courage, plus stable lorsqu'il participe de l'amour ou de la haine. La lâcheté, la couardise, participent de la crainte et excluent le désir de se *risquer*, quelque importante que soit la fin proposée; tandis que le courage, comme la colère, fait que l'on affronte le danger. Selon les individus, il entre tantôt plus de crainte, tantôt plus de colère, dans le courage et l'on obtient ainsi toutes les variétés possibles de la *prudence* : le maximum de prudence courageuse comporte encore une appréhension justifiée[2]. La colère unie à la crainte peut engendrer la cruauté (issue naturellement de la colère) plus ou moins vindicative : on sait combien aisément les lâches deviennent cruels; or la cruauté permet la joie à la vue de la souffrance d'autrui; la tendance à éprouver des joies cruelles peut ainsi caractériser certains individus primitivement ballottés entre la crainte et la colère.

Nous avons vu comment la disposition innée à la joie ou à la tristesse peut déterminer dès le début une évolution personnelle; mais nous pouvons indiquer maintenant quels sont les effets des émotions agréables, de la joie effectivement engendrée. Souvent, elle n'a pas au début d'objet bien défini; elle n'est encore qu'un

1. Shand, p. 240.
2. *Id.*, livre II, ch. VI.

état psychique correspondant à une disposition biologique : mais elle nous fait tendre à rechercher un objet comme cause de cet état agréable, « parce qu'un objet est nécessaire pour organiser et diriger les impulsions[1] » (tandis que les plaisirs ou douleurs corporelles tendent à concentrer l'attention sur eux-mêmes). L'attrait qu'exerce l'objet dure autant que le sentiment éprouvé : celui-ci a pour fin la *conservation*, de lui-même et de sa cause ; et c'est cette tendance conservative, à ne pas changer la relation existant entre le sujet et l'objet, qui a pu faire croire qu'aucune fin n'était posée par l'émotion agréable. Mais quelle meilleure justification de la thèse proposée que l'examen des *joies du jeu*? L'impulsion à jouer est instinctive ; son utilité est indiscutable : le jeu exerce, sans nécessité, à parer aux éventualités les plus diverses. Il exclut la crainte, la colère, l'intérêt personnel immédiat ; il met à son service les adaptations héréditaires les plus variées et notamment la locomotion instinctive ; c'est la « joie dans l'exercice[2] ».

C'est une joie éminemment conservative dans le déploiement défini d'une énergie. S'il suscite les émotions de la colère, de la peur, du dégoût, de la tristesse, c'est pour ne pas les prendre au sérieux. Le jeu est donc le mode d'existence le plus directement issu de la joie : la diversité de ses modes montre la puissance de l'émotion qui est à sa base et qui l'entretient. Aussi comprenons-nous aisément la façon de vivre et d'agir caractéristique des êtres chez qui la joie insouciante prédomine, tant que les revers, les obstacles, ne sont pas venus susciter la colère, la peur, la haine et la jalousie.

Le type opposé est celui où le *chagrin* prédomine ; quand la tristesse devient de la *mélancolie*, la colère et la peur peuvent même être exclues par le désespoir ; mais si l'on sent pouvoir résister, surmonter l'obstacle, vaincre la cause du chagrin, la colère apparaît, colère de l'infériorité ou de la débilité passagère, avec impulsion à chercher du secours, à implorer une assistance, parfois n'importe laquelle. L'impulsion à la prière dans les moments de danger extrême est ainsi une manifestation de la réaction qu'implique toute douleur chez l'être qui ne se sent pas irrémédia-

1. Shand, p. 273.
2. *Id.*, livre II, ch. VIII, p. 293.

blement perdu[1]. Le chagrin, quelle que soit sa forme, vise donc en général au relèvement, à la « restauration » et au moins à la conservation de ce qui reste d'une cause antérieure de joie. La tristesse est donc une « émotion conservative » comme la joie, mais avec une « tendance restaurative » qui la distingue. Plus on se souvient de la joie passée, plus on est affecté de la joie d'autrui, plus on éprouve de tristesse; au contraire le chagrin est diminué par la sympathie d'autrui : ce qui fait qu'il croît quand il est tenu secret et qu'ainsi s'explique le caractère des gens mélancoliques ou hargneux qui ne font de confidences à personne. Lorsqu'on se représente la victoire comme possible ou aisée, l'impulsion à réagir croît et la colère ou le courage remplacent peu à peu l'abattement. Mais quand l'espérance a été souvent déçue, le courage, la maîtrise de soi, la confiance en autrui disparaissent parfois définitivement ; tout devient sombre ; l'orgueil est abattu et l'on est porté d'un côté à déprécier tous les objets, de l'autre à ne plus éprouver aucune joie. Il s'ensuit que le pessimisme et l'optimisme, la tendance à attribuer ou refuser une plus ou moins grande valeur intrinsèque aux choses et aux êtres, dépend de l'expérience vue à travers la tristesse ou la joie. « La joie semble être une source originale des valeurs intrinsèques que nous attribuons aux choses » ; et d'autre part les chagrins, notamment ceux de l'amour, semblent bien être la source de la dépréciation, du mépris, du dégoût ou de la répugnance, quant aux choses ou aux êtres que les joies passées ont fait le plus estimer[2]. Il n'est pas surprenant dès lors que l'on « change de caractère » quand on a subi les assauts de la mauvaise fortune, et que l'on change d'autant plus profondément qu'on avait été plus confiant au début. Mais chez les personnes prudentes, les chagrins ont un rôle important à jouer : « ils préservent la constance de l'amour, contre les effets même des grandes infortunes » ; souvent aussi, ils font aimer au plus haut degré ce que l'on a perdu et accroissent ainsi l'estime de certains biens (en faisant naître parfois l'envie ou la haine de ceux qui les possèdent[3]). Ainsi les épreuves parviennent à *tremper* les caractères déjà forts. La grande variété des douleurs, qu'un homme est susceptible

1. Shand, livre II, ch. IX.
2. *Id.*, livre II, ch. X et XII.
3. *Id.*, ch. XIII.

d'éprouver en des circonstances et dans des dispositions d'esprit ou de cœur si différentes, ne permet guère d'indiquer que les rapports les plus fréquents des émotions pénibles avec les habitudes caractéristiques des individus. Les natures les plus riches ont à cet égard les plus larges disponibilités; l'influence de la tristesse sur la joie, la colère, la haine, la peur, l'orgueil, l'amour et sur leurs actions réciproques, peut être un sujet inépuisable d'études.

Le *dégoût* se rapproche par certains côtés de la tristesse; mais il est nettement une émotion primaire, comme le montrent les dégoûts trophiques et sensoriels, au-dessus desquels se constituent les dégoûts intellectuels et moraux, tous caractérisés par une tendance au rejet ou à l'éloignement. Le dégoût exclut la *curiosité*, (qui permet de surmonter la répulsion); il entraîne répression de la *pitié*, inhibition de mouvements favorables; il devient une « force, non seulement conservative de la vie corporelle », mais encore préventive de certains actes inconsidérés; le système des dégoûts forme un tout hétérogène dont l'unité vient seulement de la tendance commune à l'aversion. Les *répugnances* si variées, depuis les simples répugnances tactiles, jusqu'aux répulsions intellectuelles et morales, en passant par certaines aversions sexuelles, ne peuvent pas être confondues avec les dégoûts : il y a en elles moins d'impulsions au rejet, plus de conflits avec certaines forces capables de contraindre; elles poussent à éviter la perception ou la pensée de certains objets, l'expérience de certaines situations; elles entraînent le déplaisir ou même la tristesse lorsque la contrainte triomphe, la joie lorsqu'on élude la menace; elles poussent à attribuer des qualités basses ou mauvaises, au moins à dénier les bonnes qualités aux objets répugnants. Elles peuvent ainsi amener tout un système d'appréciations défavorables, qui joue un grand rôle dans la conduite (jusqu'à produire la misanthropie, l'irascibilité et la mélancolie ou le pessimisme[1]). L'*ennui* est une sorte de répugnance, avec fatigue, à la pensée ou à la vision de choses qui manquent d'intérêt pour nous, et impulsion à fuir la situation rendue ainsi pénible[2]; le *mécontentement* provient de la conception d'un état meilleur que celui dans lequel on se trouve;

1. Shand, livre II, ch. XIV et XV.
2. *Id.*, p. 410-412.

l'ennui et le mécontentement sont deux formes secondaires de la répugnance; et leur fréquence ne saurait manquer d'avoir une influence sur l'état affectif général d'une personne.

La psycho-pathologie a mis en lumière le rôle de la *surprise* dans la constitution des personnalités anormales, des *complexus* morbides. Au point de vue de la psychologie normale, la surprise, qui est liée à la peur et à la colère (lors d'un changement brusque, inattendu), n'est pas un facteur négligeable de l'évolution psychique. Le choc senti soudain s'unit à une impression de confusion; il augmente l'obscurité, peut procurer le sentiment d'une stupidité croissante; mais son rôle utile est de susciter l'attention, de libérer l'esprit de la préoccupation précédente, sans doute de fournir à la concentration neuro-musculaire (requise par l'attention) un grand nombre de forces disponibles par les réflexes incoordonnés qui réagissent au choc émotionnel), d'arrêter ou d'exclure de la conscience les impulsions suscitées par une situation particulière et de permettre, par le retard apporté à la réaction, une meilleure coordination mentale et motrice. Mais la surprise n'est pas une émotion véritable; elle s'unit à la plupart des émotions et leur permet d'avoir une influence plus considérable encore[1].

L'attention et l'accommodation sensorielle semblent inséparables de la *curiosité*, qui repose sur une de nos impulsions primitives[2], dont l'importance peut être mesurée à l'intérêt que présentent, grâce à elle, des objets à l'égard desquels on pourrait rester indifférent. De la surprise et de la curiosité on passe aisément à l'étonnement plus ou moins admiratif, qui comporte de la joie et amène par conséquent une tendance à conserver l'objet ou la situation, voire à poursuivre jusqu'au bout l'opération intéressante. Or, le désir d'éprouver de cette façon des impressions agréables peut faire que non seulement on se livre à une « investigation active » des objets, mais encore que l'on recherche les émotions du mystérieux et du merveilleux[3]. Nous aurions là au moins une des sources de la tendance mystique, du goût pour les légendes, les mythes, les récits d'aventures extraordinaires, de l'esprit romanesque, prépondérant en certaines natures ou à certains âges.

1. Shand, livre II, ch. XVI.
2. *Id.*, p. 441.
3. *Id.*, p. 451.

IV

Telle est la base émotionnelle sur laquelle les *désirs*, nés de l'expérience, de l'imagination, des circonstances, des pensées, peuvent se développer, s'opposer, se combiner. Les désirs font naître l'espérance ou l'appréhension, la confiance ou la crainte, la satisfaction ou le chagrin, l'attente qui peut aller jusqu'à l'anxiété, les déceptions qui peuvent mener au désespoir. Ces *émotions secondaires* ne sauraient manquer de jouer un rôle important dans l'organisation permanente de l'activité psychique d'un individu.

« L'espoir tend à conserver la direction de la pensée et de l'effort et à la maintenir dans la ligne du succès possible; il utilise pour cela et spécialise l'énergie du désir[1]. » Mais l'anxiété se développe sous l'influence du doute, mélange d'espoir et de crainte; elle donne au désir de la persistance, à l'être intéressé de la prudence et de la vigilance. L'espoir fortifie l'amour et le désir, leur permet de résister aux émotions déprimantes, fait apparaître l'avenir comme meilleur que le présent ; mais l'émotion opposée, qui prive de tout courage, n'est pas moins utile pour dissuader d'entreprises sans issue et elle collabore avec l'anxiété pour rendre prudent et vigilant, pour diminuer la confiance naïve, si souvent aveugle. Autant la confiance en soi est indispensable au succès, autant la confiance en autrui est propre à nous éloigner de l'effort personnel. Le désappointement vient heureusement faire contrepoids aux espoirs puérils, et obliger à s'interroger soi-même, à examiner les possibilités avant de s'engager[2]. Ainsi on procède par essais heureux et malheureux pour arriver à rendre de plus en plus efficace le système des fins et moyens; l'expérience fortifie les désirs légitimes; une sorte de *sélection naturelle* s'opère : la survivance des tendances, désirs et sentiments les plus aptes à la coordination la plus durable et la plus féconde, semble être affaire d'élimination ou d'inhibition automatique bien plus qu'affaire de décision volontaire, de choix conscient. L'intelligence et la volonté ont surtout à nous permettre l'adaptation prompte aux

1. Shand, p. 471.
2. *Id.*, IIIe p., ch. III et IV.

circonstances variables, aux événements imprévus; le *caractère* est le produit d'une adaptation persistante, ou mieux encore de ce qu'il y a de persistant dans l'adaptation variée : il ne peut donc être que le fruit d'une longue expérience au cours de laquelle les désirs, les passions même les plus violentes disparaissent pour la plupart; les « forces directrices » qui résistent à l'épreuve, doivent être à la fois conservatives et évolutives afin d'assurer la *continuité du développement personnel.*

C'est pourquoi les composés instables que sont les sentiments supérieurs ne peuvent guère être considérés comme des fondements du caractère : rarement la passion politique, ou religieuse, ou scientifique, ou morale, ou humanitaire, prend l'homme tout entier pour la majeure partie de son existence. Les caractères morbides (dus à une *idée fixe*, à un complexus idéo-affectif persistant) pourraient nous induire en erreur, s'ils nous faisaient supposer qu'un être normal peut, comme un aliéné, être caractérisé par un système de tendances, de désirs, d'émotions, né d'un accident, tout à fait adventice, tel qu'en produit un délire mystique ou ambitieux. Les caractères morbides sont des *formations secondaires* qui masquent la nature foncière ou se superposent à un caractère véritable en voie de dissolution : ils peuvent être créés, entretenus, modifiés par la suggestion et surtout l'auto-suggestion. Au contraire, les caractères normaux reposent sur le tempérament, les impulsions héréditaires, les dispositions innées (spécifiques et individuelles), les émotions primaires, les appétitions et répulsions les plus nettes et les plus stables, auxquelles sont étroitement liés les désirs, les espérances, les inquiétudes, les joies et les chagrins, dont nous avons vu le rôle.

En définitive, l'*éthologie*, science vraiment explicative, semble bien devoir reposer sur la « psychologie des sentiments » faite, comme l'a indiqué M. Ribot[1], non plus au point de vue analytique « pour qui il n'y a que des lois, des espèces, des genres, du général », mais au point de vue synthétique, génétique, qui tient compte du plus grand nombre possible de *variations* pour les lier les unes aux autres, pour établir les lois de « convariation[2] » grâce

1. *Psychol. des sentiments*, p. 272.
2. Cf. W. Stern, *Die differentielle Psychologie*, Leipzig, Barth, 1911.

auxquelles on s'explique l'apparition simultanée ou successive en un individu de traits caractéristiques plus ou moins différents.

« Dans l'individualité vraie, les tendances sont convergentes ou du moins il y en a une qui s'asservit les autres. Si l'on considère l'homme comme un ensemble d'instincts, besoins et désirs, ils forment ici un faisceau bien lié qui agit dans une direction unique...; si elle ne dure pas, la cohésion des désirs est de nulle valeur pour déterminer un caractère[1]. » Recherchons donc les émotions, instincts, besoins et désirs susceptibles de « s'appeler » les uns les autres et de « se maintenir » étroitement connexes dans une personnalité en voie de développement. Les quelques indications qui précèdent et qui pour la plupart ont été heureusement précisées par M. Shand, montrent que pour être longue, exiger de patientes investigations sur des milliers de sujets, la tâche n'en est pas moins fort intéressante et susceptible d'enseignements féconds.

G.-L. Duprat.

1. Ribot, *ibid.*, p. 375.

Analyses et Comptes rendus

I. — Philosophie générale.

L. Bardonnet : L'Univers-Organisme (néo-monisme). Paris, librairie G. Ficker.

Voici un livre qui mérite peut-être de ne pas passer tout à fait inaperçu. Certes, il a de graves défauts qui sautent aux yeux d'abord et risquent de rebuter le lecteur presque dès le premier chapitre. Il faut déjà une certaine intrépidité pour entreprendre la lecture de ces deux massifs volumes, signés d'un nom inconnu, où s'annonce une philosophie nouvelle, embrassant dans son programme les questions les plus ardues de la métaphysique, toute une cosmologie, toute une théologie, sans parler de la psychologie, de la sociologie et de la morale, réservées pour les volumes à venir. L'auteur ne dissimule pas d'ailleurs qu'il est totalement étranger au corps des philosophes « professionnels »; il se confesse lui-même philosophe autodidacte et amateur, indépendant de tout maître et de toute école, sans paraître se douter ni se soucier de la défiance que peut exciter chez la plupart la franchise d'un tel aveu. — Joignez à cela une méthode d'exposition qui ne laisse passer aucune idée sans la développer jusqu'à complet épuisement, multipliant les exemples, répétant les formules avec une inlassable ténacité, comme si l'auteur craignait toujours de n'être pas assez compris. « Notre rabâchage, dit-il, est un peu systématique. Il est chez nous une tactique, une manœuvre, si l'on veut, une malice. Ceux qui connaissent les lois de l'esprit ne s'en étonneront pas. On dit : calomniez, calomniez, il en restera toujours quelque chose. Or, de même, à reproduire complaisamment une même idée, à épuiser les termes dans lesquels elle peut être dite, on fait qu'elle pénètre davantage, qu'elle s'imprègne, qu'elle mûrit et qu'elle devient ce qu'elle doit devenir, c'est-à-dire un facteur nouveau dans le jugement. » — Oui, sans doute, si le lecteur est assez patient pour se laisser faire, mais on s'expose aussi à ce qu'il se fatigue et s'énerve et referme bientôt le livre à peine ouvert.

Pourtant il vaut la peine de surmonter ces premières impressions, car à mesure qu'on fait plus intime connaissance avec l'œuvre, on y découvre partout l'effort d'une pensée hardie, originale et sincère, et on sent naître en soi pour cet effort un intérêt sympathique, quelques

réserves qu'on soit tenté de faire sur telle ou telle particularité de la méthode ou de la doctrine.

Essayons de donner ici une idée générale de l'économie du livre, tout en signalant, chemin faisant, quelques-uns des points qui nous paraissent les plus dignes d'attention.

Le problème de la philosophie, c'est le problème de l'Univers, et l'Univers, c'est le tout des choses qui sont. La notion du Tout avec la notion corrélative de la Partie, voilà donc la première notion préliminaire et nécessaire de la philosophie, et c'est à élucider cette notion que l'on doit avant tout travailler, si l'on veut philosopher. De là un véritable *Traité de la Partie et du Tout*, en près de 200 pages, qui gagnerait à être filtré et condensé, car il contient évidemment beaucoup de longueurs et de redites, mais qui n'en manifeste pas moins une grande vigueur d'analyse et une dialectique singulièrement souple et pénétrante. Il faut y remarquer particulièrement la distinction du *Tout se constituant* et du *Tout constitué*, qui peut servir de principe général pour la solution d'un certain nombre de problèmes philosophiques, et qui mérite, croyons-nous, d'être retenue. En chacun des chapitres de ce traité, les questions sont toujours examinées et discutées d'abord au point de vue des touts et des parties d'espèce particulière, puis au point de vue de l'Univers; et ainsi s'élabore cette conclusion que l'Univers est à la fois multiple et un, composé et simple, hétérogène et homogène, identique à ses parties et différent de ses parties, selon qu'on l'envisage comme Tout se constituant ou comme Tout constitué. L'Univers se constituant, c'est l'Univers ramené par l'analyse à ses parties seules réelles, astres, minéraux, végétaux, animaux, etc.; l'Univers constitué, c'est l'Être « qui prend sa réalité dans la synthèse de tout ce qui est ». L'Etre est « l'immense création éternelle, il est parce qu'éternellement il se crée, et les êtres, les choses, multiples, composés, hétérogènes, disséminés dans l'espace, disséminés dans le temps, ne sont que les artisans créateurs, les ouvriers à l'œuvre de cette immense création, de ce prodigieux travail, en lui-même au plus haut degré multiple, composé, hétérogène ». L'Univers constitué est l'Être suprême, non qu'il soit celui duquel tout émane, mais au contraire il est celui qui émane de tout. « Il est l'Être créé, la créature suprême, non le créateur. Il est la créature, et c'est ce qui fait sa puissance, sa grandeur; la créature est supérieure à ses créateurs, parce qu'elle en est la synthèse, non le produit séparé. »

A cette première partie du livre se rattachent, un peu incidemment, des remarques sur l'éternité et l'infinité de l'univers où il est difficile de ne pas soupçonner quelque contradiction. L'auteur affirme en effet que l'univers est éternel, et il définit l'éternité comme étant « l'infini du temps »; d'autre part il nie que l'univers soit infini, comprenons infini dans l'espace, infini en grandeur et en petitesse, et les raisons qu'il donne à l'appui de cette négation rappellent à beaucoup d'égards

celles du néo-criticisme de Renouvier. En particulier, il invoque « l'argument connu » : un nombre infini est une expression contradictoire. Mais Renouvier du moins, admettant la finité de l'univers dans l'espace, admettait aussi sa finité dans le temps. Or, si on n'admet pas un premier commencement de l'univers, si on croit que l'univers a toujours existé, qu'il « survit à tout, aux organismes, aux humanités, aux périodes géologiques, aux planètes, aux systèmes solaires », qu'il « vit éternellement sans commencement et sans fin », ne s'ensuit-il pas que le nombre des organismes, des humanités, des périodes géologiques, des systèmes solaires, qui se sont succédé dans le passé jusqu'à l'instant présent est rigoureusement infini ? Inversement, si ce nombre n'est pas infini, ne devons-nous pas en conclure qu'il y a eu un premier commencement de l'univers et que par conséquent l'univers n'est pas éternel[1] ?

Remarquons d'ailleurs que cette thèse de la finité du monde ne paraît pas essentielle au système, lequel ne serait pas visiblement modifié si on la supprimait.

Après avoir envisagé l'univers à la lumière du principe de *composition* (principe du tout et des parties), dans son existence statique il convient de l'envisager à la lumière du principe du *travail*, dans son existence dynamique. Il nous est impossible ici d'analyser dans le détail toute cette partie de l'œuvre, très riche en aperçus ingénieux sur les principes secondaires dérivés des deux grands principes précédents, division du travail, spécialisation, différenciation, adaptation, finalité, subordination, solidarité, mutualité positive et négative, etc. Nous ne pouvons qu'y renvoyer le lecteur. De même, pour la partie suivante, où le principe du travail se précise et se complète en devenant le principe de *la vie*.

Avec le premier volume s'achève l'exposé général des principes constitutifs du système, ce qu'on pourrait appeler la cosmologie générale ou mieux l'ontologie du néo-monisme. Le second volume est consacré aux trois sections de la cosmologie spéciale, la matière, la force et l'esprit.

Nous y relevons tout d'abord une théorie assez originale de la *sensibilité* comme propriété générale de la matière. « La matière est matière d'abord, force ensuite; mais entre matière et force il y a un terme à interposer, c'est la sensibilité. Lorsque je développe en moi-même un sentiment, ce n'est pas seulement toujours à l'occasion de quelque chose, c'est d'abord et avant tout parce que j'ai perçu cette chose. Le fait primitif, c'est ma perception, ma sensibilité excitée. Il y a en moi une faculté de sentir qui s'exerce d'abord, puis je me fais

1. Une conséquence de la doctrine d'un univers fini éternel que l'auteur ne semble pas avoir très nettement aperçue est celle que Blanqui et Nietzsche ont l'un et l'autre développée, à savoir la théorie du retour éternel des choses. Voir sur ce point Alfred Fouillée, *Esquisse d'une interprétation des choses*, chap. XVI.

force, c'est-à-dire que j'exerce ma faculté d'agir. Or, il en est de même pour la matière. La matière en effet n'est pas une force constante. Sa manifestation comme force n'est pas toujours égale à elle-même, elle est extrêmement variable et se subordonne aux circonstances ou même a lieu ou n'a pas lieu suivant les circonstances. Pour que la matière se fasse force de cette manière inégale, pour qu'elle s'adapte aux conditions de temps et de lieu, il faut en elle d'abord et avant tout un principe de sensibilité qui lui fasse percevoir de quelque manière ces conditions de temps et de lieu. » — On pourrait, il est vrai, objecter que cette théorie repose sur un simple abus du mot *sensibilité,* mais nous ne croyons pas qu'il suffise de cette objection trop facile pour l'écarter : les faits et les raisonnements sur lesquels elle s'appuie mériteraient, croyons-nous, une discussion approfondie. Elle se raccorde d'ailleurs avec une autre théorie qui semble au premier abord paradoxale, mais qui répond à une difficulté très réelle, comme Leibniz l'avait déjà compris, difficulté commune à tous les systèmes qui admettent une action réciproque des êtres, et non exclusivement propre, ainsi qu'on a paru le croire, au système leibnizien de la monadologie.

Cette difficulté, c'est la contradiction qui semble enveloppée dans le concept même de l'action réciproque ou simplement de l'action transitive. Nous l'avons nous-même exposée de longue date[1] en des termes qu'on nous permettra de reproduire ici :

« Par action transitive, disions-nous, on entend l'action d'un être sur un autre, une action qui, commencée dans l'un, passe, pour ainsi dire, et se termine dans l'autre.... Mais l'action ne peut se séparer, sinon par abstraction du sujet agissant : elle est un état de ce sujet même ; il est donc impossible qu'elle appartienne en même temps à deux sujets différents, à celui qui l'exerce et à celui qui la subit : on ne peut concevoir une manière d'être, pour ainsi dire, à cheval sur deux êtres. Il s'ensuit que l'action transitive se décompose en deux états dont chacun appartient à un sujet distinct, états corrélatifs sans doute, mais non identiques : elle n'est en définitive que la correspondance de ces deux états. — Qu'on le remarque, cette difficulté se retrouve aussi bien dans l'action réciproque des corps, telle qu'on se l'imagine d'ordinaire, que dans celle des monades. On suppose, en effet, qu'un corps transmet son mouvement à un autre par l'effet du choc; mais outre que les corps qui se choquent ne sont nullement en contact immédiat, le mouvement d'un corps ne peut se séparer de ce corps que par abstraction; il est ce corps même en train de se mouvoir; il ne peut donc devenir le mouvement d'un autre corps. La prétendue communication du mouvement ne peut donc consister qu'en ceci : un corps se met de lui-même en mouvement, lorsqu'il se trouve à proximité d'un autre corps qui est déjà en mouvement. »

1. Voir *Cours élémentaire de philosophie*, p. 442 de la 25e édition.

De même, notre auteur écrit avec ses redoublements ordinaires d'expression : « Toute matière qui agit, agit par elle-même, par sa force propre. Il ne faut pas seulement dire d'une façon générale que la force est inhérente à la matière, il faut dire que toute force est inhérente au corps même dans lequel elle se manifeste.... Quand un corps fait quelque chose, c'est ce corps qui fait cette chose. Quand un travail s'accomplit dans un corps, c'est ce corps qui accomplit ce travail.... Un corps ne peut ni communiquer sa force à un autre ni recevoir de la force d'un autre. La force ne peut ni se recevoir ni se donner. Elle est inaliénable et non transmissible... Quand deux corps agissent l'un sur l'autre, ils ne peuvent que se provoquer, que s'exciter, que s'amener à manifester en acte la force qu'ils possèdent en puissance, mais il n'y a entre eux nul échange, nul passage de la force de l'un dans l'autre. La force n'est pas comme un fluide qui s'écoulerait d'un corps dans un autre, ou comme l'argent qui passe de mains en mains, s'accumule chez les uns et devient rare chez les autres. »

D'où cette conséquence que l'action, entendons l'action d'un corps, d'un être sur un autre, consiste au fond dans une excitation et suppose par conséquent la sensibilité chez l'être ou le corps qui la subit.

On devine quelles transformations cette conception de la force intransmissible et de la sensibilité universelle doit entraîner de proche en proche dans l'interprétation de tous les phénomènes mécaniques, physiques, chimiques, etc. Elles aboutissent, comme l'auteur lui-même le reconnaît, à rapprocher ces phénomènes des phénomènes psychologiques, à lever la barrière entre la matière et l'esprit. « C'est par une franche comparaison avec les phénomènes psychologiques que nous nous ferons l'idée la plus claire, la plus simple et la plus juste du jeu de la force dans les corps. Les corps se font agir les uns les autres comme les êtres supérieurs se font agir dans le domaine des idées et des sentiments. »

Nous passons ainsi à l'étude de l'esprit. On peut résumer comme il suit la doctrine de l'auteur sur ce point :

1° L'esprit n'a pas d'existence propre en dehors de la matière : il est fonction du système nerveux.

2° L'esprit est travail, il est du travail en soi, il s'identifie avec énergie, force vive.

3° L'esprit est l'état parfait de la force, la force l'état imparfait de l'esprit.

4° Il existe de l'intelligence sans intelligence, de la volonté sans volonté, de la conscience sans conscience, en un mot de l'esprit qui s'ignore, de l'esprit non présent à lui-même ou de l'esprit sans esprit.

5° Toute matière est esprit. « Les atomes sont des êtres vivants, corps et esprit. Ils ont leur sensibilité dans laquelle il nous faut voir la preuve et la mesure de leur esprit. Quand ils sont excités, ils font ceci ou cela suivant l'idée que fait naître en eux l'excitation. Leurs

actes nous traduisent les idées mêmes qu'ils sont capables de développer. » En dernière analyse « ce sont des êtres, de petits êtres à leur manière, des êtres vivants, des bêtes, les bêtes les plus élémentaires, mais qui ont déjà leurs caractères, leurs instincts ». L'explication psychologique double partout l'explication mécanique. « La mécanique des choses est en même temps l'esprit des choses. »

Il suffit maintenant d'étendre ces conclusions à l'univers pour arriver à cette dernière affirmation que l'univers même est non seulement organisme mais esprit, qu'il est l'esprit universel.

Nous en avons assez dit pour faire comprendre l'impression puissante et trouble que laisse cette œuvre singulière, comparable à quelqu'un de ces antiques monuments de l'architecture indoue, tellement vastes et compliqués avec leur enchevêtrement de temples, de palais, de cryptes, de cours, de salles, de piliers, de statues, que le visiteur s'y sent perdu comme dans une forêt vierge. On voudrait, pour pouvoir l'apprécier à sa juste valeur, en avoir sous les yeux un plan réduit qui permît de distinguer en elle l'essentiel de l'accessoire et d'en mesurer les proportions. On voudrait aussi pouvoir s'assurer que quelques-unes des notions fondamentales sur lesquelles repose tout le système, les notions de force, d'acte, d'excitation, de sensibilité, etc., répondent à des concepts philosophiquement définis et non pas seulement aux vagues idées attachées à ces termes dans la langue courante. Mais si l'œuvre se laisse difficilement apprécier, il est du moins possible de la caractériser avec une suffisante exactitude en disant qu'elle fait revivre, très vraisemblablement à l'insu de son auteur, la vieille métaphysique du stoïcisme et que nous y reconnaissons sans trop de peine une forme nouvelle de l'hylozoïsme, un hylozoïsme rajeuni et remis au niveau des théories de la science moderne.

E. BOIRAC.

F. Le Dantec. — LA « MÉCANIQUE » DE LA VIE. 1 vol. in-16, de VI-192 p., **Paris, Flammarion, 1913.**

Il y a toujours plaisir et profit à lire M. Le Dantec. Plaisir, parce qu'il écrit de la manière la plus vivante et la plus nette, dans une langue où s'unissent un humour très personnel et un don remarquable de trouver les mots et les images propres à faire voir ce dont il parle. — Profit, parce qu'il ne parle pas seulement à l'imagination : il raisonne, il force à raisonner avec lui ; et lors même qu'on ne se sent pas de son avis, on est obligé, devant la netteté de son exposition, de reviser soi-même avec attention les idées, ou les préjugés, par où l'on résiste à cet entraînement.

Ce petit livre n'a pas la prétention, d'ailleurs, d'apporter des faits ou des théories nouvelles : il fait partie d'une *Bibliothèque de culture générale* et ne se propose que de vulgariser, pour un public de culture

moyenne, les conceptions exposées avec toute leur force dans les *Éléments de philosophie biologique* et dans *La Science de la vie*. L'idée directrice n'en est peut-être pas très heureusement exprimée par le titre ; et en mettant « mécanique » entre guillemets, M. Le Dantec a voulu sans doute avertir son lecteur de ne pas prendre ce mot au premier sens venu. Non seulement il ne s'agit pas ici de mécanique rationnelle, mais l'idée même de *force*, qui joue un si grand rôle dans celle-ci, est dénoncée par lui comme un des concepts les plus équivoques et les plus dangereux. Nous sommes avertis dès le début qu'on ne doit pas entendre non plus la « mécanique » de la vie au sens d'un mécanisme grossier, analogue à celui d'un automate. L'échelle des phénomènes, suivant leurs dimensions et leurs vitesses, superpose en nous à l'étage atomique, qui n'est probablement pas le plus bas, un étage colloïde, qui est tout à fait caractéristique des phénomènes vitaux, et un étage proprement mécanique, que nous observons à l'œil nu. Et cet ensemble possède une cohésion, une unité si grandes que la vie de tout individu doit être considérée comme « *un même phénomène parfaitement unique*, dont ce qui se passe à ces divers étages n'est que les divers aspects[1] ». — La mécanique de la vie, c'est donc seulement ici la doctrine qui s'oppose, comme dit M. Le Dantec, au « mysticisme »; celle qui soutient qu'il n'y a rien de mystérieux, d'étranger par nature à la science, d'inexplicable dans les phénomènes vitaux; en un mot que les phénomènes biologiques sont soumis à des lois saisissables par l'expérience et qui se laissent organiser déductivement par la raison en un système bien lié, dont le déterminisme est tout à fait de même nature que celui des machines ou celui des réactions chimiques.

Il y a pourtant quelque chose de plus dans cette idée de mécanisme ; et quand je parle de réactions chimiques, je ne voudrais pas laisser croire que M. Le Dantec considère le vital, ainsi qu'on le faisait souvent il y a une trentaine d'années, comme une simple prolongation du chimique. Au contraire, il se défie beaucoup de la chimie, et l'un des chapitres les plus amusants de son livre est la reproduction d'un pamphlet contre les théories modernes qui expliquent tous les phénomènes de sérothérapie, par la production de ce qu'il appelle des « phénoménines », c'est-à-dire de corps chimiques imaginaires, doués justement des propriétés nécessaires pour produire les faits observés. Pour lui, la base de toutes les réactions de ce genre se trouve dans des rythmes, propagés dans leur milieu par les colloïdes, comme ceux qu'une lumière ou une cloche répandent autour d'eux. Le corps vivant, attaqué par le rythme d'un colloïde étranger introduit dans sa circulation, imite à contre-temps, si l'on peut ainsi parler, le rythme de l'intrus et par là en neutralise l'effet, tandis que lui-même continue à

1. P. 135. — Italiques de l'auteur.

propager son accord caractéristique, et à s'assimiler ainsi les éléments matériels qui l'entourent. On voit qu'au point de vue du fond comme au point de vue de la forme, M. Le Dantec pense essentiellement en *physicien*. Et je crois bien en effet que si ce qu'on nomme généralement « l'esprit scientifique » vient à triompher de toutes les objections qu'il soulève et de toutes les difficultés qu'il rencontre, cela voudra dire surtout que les habitudes d'esprit contractées au laboratoire en face des phénomènes acoustiques, calorifiques, lumineux, électriques, seront celles qui se montreront capables de mettre d'accord les esprits entre eux, et de les mettre d'accord avec les faits observés.

M. Le Dantec, on le sait, est partisan de l'assimilation fonctionnelle, et grand adversaire de la théorie de Claude Bernard, généralement admise par les biologistes et les philosophes, d'après laquelle l'être vivant *s'use* à mesure qu'il se dépense et qu'il fonctionne. Toute idée d'un capital qui s'épuise, d'un élan vital qui s'arrête peu à peu sont dénoncées par lui comme des métaphores propres à nous égarer. Mais il semble bien ressusciter sur un autre point cette notion, peut-être indispensable en biologie, quand il écrit que l'élément mâle et l'élément femelle, ces deux pôles antagonistes du phénomène assimilateur qui existent dans tout protoplasma vivant, sont séparés par une *tension* de laquelle nous ne savons rien, si ce n'est qu'elle existe et qu'elle est indispensable à ce phénomène. « Cette tension, que nous pouvons appeler *jeunesse*, *diminue* petit à petit au cours des assimilations successives ; il y a là une *dégradation* de l'énergie vitale analogue sans doute à celle que les physiciens ont étudiée en thermodynamique, et qui peut se comparer au phénomène par lequel un ressort se détend [1]. » L'individu est donc condamné à mort ; c'est la conjugaison sexuelle qui vient « remonter périodiquement le ressort de l'horloge vitale ». Rien de plus plausible ; mais, d'une part, quel est le rapport entre cette dépense du capital, charge initiale de l'accumulateur, et l'assimilation fonctionnelle ? Et de l'autre, est-il sûr que la conjugaison sexuelle remonte la bipolarité héréditaire précisément au même potentiel qu'à la génération précédente ? N'y aurait-il pas non seulement dans l'individu, mais dans la suite des individus, une dégradation de l'énergie vitale ? De sorte que ces « conquérants d'espace », à mesure qu'ils se propageraient en surface et qu'ils imposeraient leur caractère à une matière de plus en plus abondante (non sans en subir d'ailleurs le contre-coup, et non sans en être eux-mêmes gravement modifiés à leur tour) subiraient de plus une diminution intérieure, et perdraient quelque chose de leur impulsion primitive ? S'il en était ainsi, je verrais M. Le Dantec bien près de s'accorder avec des conceptions philosophiques qui semblent tout d'abord aussi étrangères que possible à la *mécanique de la vie*.

A. L.

1. P. 140.

II. — Théorie de la connaissance.

H. Plessner. — Die Wissenschaftliche Idee, ein Entwurf über ihre Form (L'idée scientifique; esquisse de sa forme). 1 vol. in-8° de 152 p. Heidelberg, Carl Winter, 1914.

Dissertation d'abord épistémologique, puis métaphysique et religieuse, sans table ni titres de chapitres. Elle part d'une analyse rapide de l'idée scientifique, c'est-à-dire de l'*universel*, conçu comme un idéal, et distingué de la pure abstraction empirique; elle s'élève de là à rechercher quelles sont les conditions philosophiques de ce processus logique, dont le caractère est indiqué avec force, sinon toujours sans obscurité. Elle arrive finalement à Dieu qui en est le principe et le terme, le moteur immobile et le centre d'attraction. L'auteur fait souvent appel aux idées de Husserl et à celles de Driesch (à qui l'ouvrage est dédié). — Voici quelques passages de sa conclusion : « Par l'action intime et réciproque de l'un et de l'autre (l'*Ich* et l'*Es*, le moi et l'objet), par la présence du moi dans le cela, présence qui est Dieu lui-même, s'explique la science... La science est l'incarnation de ce processus, modelé par l'humble travail de l'homme, mais qui a sa source en Dieu ὡς ἐρώμενον, en tant que Logos, dans l'amour de son être propre demeurant en lui-même en tant que Fils unique (*aus dem liebenden Beisichsein seiner selbst als eingeborner Sohn*). Ce n'est pas la pensée en tant que moment additionnel d'un amour immédiat de Dieu, comme chez Spinoza, mais l'amour intérieur qu'a Dieu pour soi-même, en tant que Logos. »

A. L.

III. — Histoire de la philosophie.

Hélène Naville. — Ernest Naville. Sa vie et sa pensée, t. Ier, 1816-1859. *Lettres, journal et autres documents*, avec 8 illustrations hors texte. Genève, librairie Georg et Cie ; Paris, librairie Fischbacher, 1913. Un vol. in-8°, 345 pages.

On peut dire, je crois, d'Ernest Naville qu'il fut un homme heureux. Il ne s'en aperçut pas, il est vrai, tout de suite. Il attendit même assez longtemps pour s'en convaincre. Dès sa jeunesse, des sensations de douleur dans la poitrine, en lui faisant craindre pour sa vie, développèrent en lui la gravité précoce d'un esprit tout occupé de s'ausculter au moral comme au physique. Il mourut plus que nonagénaire. C'est seulement vers la quarantaine qu'il commença à se rassurer, et que la sérénité, pour ne pas dire la gaîté, remplaça les inquiétudes des années précédentes. Des circonstances fortuites lui avaient permis d'entreprendre une tâche de longue haleine qui devait

rendre son nom désormais inséparable de celui de Maine de Biran, et lui valoir, par la suite, l'honneur d'être élu membre associé étranger de notre Académie des sciences morales et politiques. Bien plus, un bonheur posthume, si l'on peut ainsi parler, lui était réservé; sa petite-fille, Mlle Hélène Naville, se décidait à utiliser un grand nombre de documents et les souvenirs personnels qu'elle avait gardés « de longues années d'intimité avec un grand-père chéri et respecté », pour écrire la biographie d'Ernest Naville. Comme le titre l'indique, ce beau livre n'en est que le premier volume; le second, je l'espère, ne tardera pas à paraître.

C'est, en effet, un beau livre, et par les illustrations qu'il renferme, et par la piété et l'intelligence avec lesquelles l'auteur a su tirer parti des lettres de son aïeul, du journal où il résumait avec les principaux faits de sa vie l'histoire de son pays, et de divers autres témoignages dignes d'une égale confiance. Comme illustrations, nous y trouvons d'abord le portrait d'Ernest Naville, jeune encore, dont le regard profond sous un front presque démesuré justifie ce que j'ai dit de sa gravité précoce, et, comme nous le verrons, dénonce plutôt l'esprit critique, le besoin de tout analyser, que la faculté de sentir. Viennent ensuite les images, presque aussi séduisantes l'une que l'autre, de sa mère et de sa femme [1], celle de son père, et la reproduction d'un médaillon où le profil de Maine de Biran est bien fait pour surprendre tous ceux qui ne connaissent ce philosophe que par ses œuvres, et leur rester à tout jamais gravé dans la mémoire : un mélange imprévu de finesse et de malice, à moins que ce ne soit, tout simplement, de la naïveté. Avec cela, le fac-similé inévitable de l'écriture que l'on sait. Enfin, une vue de l'Institut ou pensionnat de Vernier, fondé par le père d'Ernest, et celle du domaine de Grange-Gaby que ce dernier acheta sur le Salève.

On ne s'étonnera pas de voir, dans ce livre, se mêler pendant un certain temps la biographie de François Naville (1784-1846) et celle de son fils, né en 1816. S'il m'est impossible d'entrer ici, quel que soit l'intérêt des détails, dans de trop longs développements, le meilleur moyen d'esquisser le portrait d'Ernest n'est-il pas d'établir, en peu de mots, un parallèle entre ces deux personnages? Le goût des voyages et, en particulier, des excursions pédestres est à peu près le même chez l'un et l'autre. Peut-être Ernest Naville en avait-il plus besoin que son père pour se guérir de ses malaises réels ou imaginaires. Tous les deux, ils se préparèrent au pastorat dont ils ne devaient faire leur carrière ni l'un ni l'autre. Esprits profondément

1. Sa mère, née Sophie Arnold, était la fille d'un Alsacien, l'un des Directeurs des grandes manufactures d'impression sur indiennes fondées par Claude Périer, le père de Casimir Périer, dans le superbe château du Connétable de Lesdiguieres, à Vizille en Dauphiné. Il avait épousé Mlle Albertine Picot, d'une famille Génevoise issue d'un ami d'enfance de Calvin, qui avait quitté Noyon pour rejoindre le célèbre réformateur.

religieux, ils avaient peu de goût pour la théologie proprement dite. Dans une lettre, Ernest va jusqu'à dire que l'étude de la théologie ne l'avait pas préservé d'une crise qui l'avait conduit à « douter du *devoir*, cette pierre angulaire de toute vie morale et religieuse ». Ils étaient plutôt portés aux spéculations philosophiques. Encore François, par scrupule de conscience, y renonça-t-il de bonne heure, comme il avait quitté sa paroisse de Chancy après sept ans de ministère, se persuadant que, malgré l'ardeur de son zèle, il ne triompherait jamais de l'indifférence religieuse de paysans dont les habitudes et les mœurs se ressentaient encore de la période révolutionnaire qu'ils venaient de traverser. C'est alors qu'il avait fondé l'Institut de Vernier. Il avait enfin trouvé sa véritable vocation.

C'était aussi, semble-t-il, celle d'Ernest Naville. A peine avait-il soutenu sa thèse de licencié en théologie qu'il acceptait de l'Institut des pères de famille, à Florence, la proposition de remplacer momentanément un des maîtres de cette école. Et lorsqu'il eut été « consacré au saint ministère », il sollicita et obtint bientôt une place de ministre-catéchiste. Engagé ainsi dans la carrière de l'enseignement, il se distingua tour à tour, et au gré des circonstances, dans ce que nous appellerions l'enseignement officiel et l'enseignement libre. C'est ainsi qu'à l'Académie de Genève, équivalente à peu près à une de nos Universités, il fut chargé d'un cours d'histoire de la philosophie, dont les troubles politiques le dépossédèrent. Il prit alors la direction de l'école Saint-Gervais, une sorte d'école normale, etc. Mais ce qui nous intéresse plus que ce *curriculum vitæ* et ses vicissitudes, c'est l'état d'esprit du professeur, c'est ce qui en lui ne change pas. Comme pédagogue, il a une prédilection particulière pour le célèbre cordelier-pédagogue de Fribourg, le P. Girard; il est allé le visiter dans son couvent où, depuis 1823, ses ennemis l'avaient forcé de rentrer, et il fit de sa méthode l'objet de plusieurs conférences très suivies. Personne peut-être n'a jamais eu plus de curiosité et plus de hardiesse pour satisfaire au besoin de tout voir et tout juger par lui-même. A Florence, pendant son intérim, il s'est trouvé comme naturellement mêlé à la plus haute société qu'il étudie et apprécie à loisir. A Rome, il entend prêcher le P. Lacordaire. Quatre jours après il lui demande une entrevue. Elle lui est aussitôt accordée, et suivie d'une autre peu de temps après. Il fut reçu également chez M. Ingres, alors directeur de l'Académie de France, chez divers cardinaux, chez le général des Jésuites, et un jour il découvre que M. Beyle, consul français à Civita-Vecchia, « gros monsieur spirituel et instruit », qu'il a souvent rencontré, n'est autre que le Monsieur de Stendhal des *Promenades à Rome*. Il aura à Paris les mêmes succès, et ses lettres, alors, ne seront pas moins intéressantes. Mais il faut dire quelle fut la raison de ce voyage.

En 1822, Maine de Biran, qui mourut deux ans après, était, pour la

première fois, sorti de France, et faisait une excursion en Suisse. Il y rencontra François Naville. Celui-ci avait déjà renoncé à la philosophie; mais il n'avait pas brûlé ses essais; il les montra à ce touriste d'occasion dont la renommée était venue jusqu'à lui et qui était capable de les apprécier. De là devait résulter par la suite ce grand fait que l'honneur de publier la plupart des manuscrits laissés par le philosophe de Bergerac et de Grateloup passerait de la France à la Suisse. C'est, en effet, à Genève que ces manuscrits furent envoyés, après avoir été restitués, on ne sait pour quel motif, par Cousin à la famille de l'auteur. François Naville employa les deux dernières années de sa vie à les mettre en ordre et à commencer de les préparer pour l'impression. Ernest, après lui, hérita de cette tâche et, en l'espace de douze ans, la mena à bien, autant qu'il était possible, avec la collaboration d'un jeune philosophe, Marc Debrit. En 1847, il avait appris d'Adolphe Franck et du marquis de la Valette, député de Bergerac et parent de Maine de Biran, qu'il serait possible d'obtenir du Ministère de l'Instruction publique une souscription pour l'aider dans son entreprise. Il était parti aussitôt pour Paris. Rien de curieux comme ses lettres où défilent les universitaires les plus illustres de ce temps-là! Cousin n'était pas dépossédé sans quelque mécontentement, et le faisait voir. Jules Simon y paraît plus préoccupé de politique que de philosophie. Saisset et Franck surtout lui plaisent davantage. Il est reçu dans le meilleur monde. Tout semble justifier ses espérances. Mais les choses traînent en longueur, et la révolution de 48 fait tout s'évanouir. Entre temps il était allé à Grateloup faire un inventaire complet des papiers que Maine de Biran avait laissés.

Comment il a compris, fait valoir et complété à sa manière, animé comme il l'était d'un profond sentiment religieux, l'œuvre du philosophe qu'il nous a révélé, il est superflu de le dire ici. Il s'est montré le *penseur* que j'ai essayé déjà de faire connaître. Plus intellectuel que sensible, il était mieux que personne en état de bien juger cette doctrine par endroits si obscure et, à son gré, restée inachevée. Il est bien celui qui, jeune encore, avoue que devant la Madone du grand-duc, il est plus porté à l'analyse que doué du sentiment artistique, et qui fait la critique de ce chef-d'œuvre de Raphaël; plus tard dans une lettre à sa femme, il s'applique à lui-même le vers de Lamartine :

Sans haine et sans amour tu vécus pour penser,

et enfin, à l'exemple de son père, avec quelque différence cependant, il est attiré aussi bien par les catholiques, lorsqu'ils ont du mérite, que par ses coreligionnaires. S'il a pour Secrétan une profonde affection, il n'en a pas moins de bons rapports avec le P. Gratry. Il écrira même : « J'ai décidément un certain penchant pour la messe, au lieu de l'horreur qu'elle inspire aux vrais protestants. C'est, je crois, un héritage de mon père. Mais mon père savait véritablement s'édifier

dans une église catholique. Moi, je passe mon temps à raisonner intérieurement sur le culte, ses avantages et ses abus ». Cet esprit de *fraternité interconfessionnelle*, de conciliation, il a raison, sans doute, de le considérer comme un héritage domestique, et Mlle Naville n'a pas tort de dire : « De sa mère, il tenait la pondération, le bon sens et ces qualités toutes françaises : la facilité et l'élégance de la parole, la clarté et la correction de la langue écrite. » Mais elle nous a donné elle-même le moyen de remonter plus haut, jusqu'à ce premier ancêtre genevois de la famille, ce Savoyard originaire de Saint-Martin, village situé à 5 kilomètres au nord d'Annecy. Il fut reçu bourgeois le 8 décembre 1506, et bientôt promu à la dignité de membre du Conseil des Cinquante. Genève n'était alors qu'une petite république épiscopale. L'immigration qui se produisit au milieu du XVIe siècle allait bientôt en faire la capitale du protestantisme réformé et en modifier la constitution. Pendant un siècle et demi, environ, les Naville cessent de figurer dans les Conseils électifs de la nouvelle république. Ils y reparaîtront vers 1700, et, l'un d'eux, alors que « la révolution avivée par le voisinage de la France sévissait dans la ville de Calvin », était emprisonné, condamné à mort comme aristocrate et, malgré une promesse de sursis, fusillé en hâte, nuitamment. Ces vicissitudes des Naville, dans un pays soumis à des influences si diverses, s'expliquent assez, je crois, par ce qui fait le fond du caractère savoyard : le bon sens, la juste mesure en toutes choses. Ils sont tous naturellement conservateurs et, à leurs risques et périls, enclins à la tolérance. François et Ernest Naville portent au plus haut degré, comme parvenus avec leur race au terme de son ascension, cette marque de noblesse héréditaire.

A. PENJON.

Sylvain Lévi. — MAHĀYĀNA-SŪTRĀHAN KĀRA. Exposé de la doctrine du grand Véhicule selon le système Yogācāra, édité et traduit d'après un manuscrit rapporté du Népal, t. II, traduction, introduction, index. Paris, Champion, 1912 (p. 334).

Nous sommes en retard avec cet ouvrage; mais nous ne devons pas le laisser passer sans le signaler, à cause de son extrême importance pour l'histoire et la psychologie de la religion. Notre incompétence en fait d'orientalisme nous interdit du reste de faire autre chose que d'exposer les résultats de ce travail et de marquer leur place dans l'histoire des idées.

« Tandis que le Petit Véhicule ne vise à faire que des saints « arhats », impatients de franchir l'océan tumultueux des transmigrations pour s'évanouir à jamais dans l'impersonnalité transcendante du Nirvâna, le Grand Véhicule prétend à préparer une infinité de Bouddhas qui ne se contenteront pas de jeter l'ancre paresseu-

sement dans le port du salut, mais qui s'élanceront hardiment de là au secours des misérables égarés ou ballottés dans les tempêtes du monde » (p. 17).

Les deux tendances se sont affirmées de bonne heure dans l'Église bouddhique; la survivance de certaines expressions dans le canon pali, qui appartient au Petit Véhicule, en témoigne suffisamment. La séparation définitive des deux Véhicules s'est accomplie aux environs de l'ère chrétienne. En fait, la naissance du Grand Véhicule marque une étape nécessaire du Bouddhisme. « Le Bouddha avait institué, au milieu d'une Inde monastique et théologique, une nouvelle communauté de moines, à l'écart du siècle et sévèrement en garde contre lui; l'idéal de la vie sainte, c'était la lutte interne, l'apaisement et la mort des passions... Mais l'Inde, au temps du Christ n'était plus l'Inde du Bouddha : trois siècles de contact avec la pensée grecque, le mouvement des étrangers, l'essor du commerce, le progrès des arts et des sciences, suscitaient des exigences nouvelles. L'Église a beau affirmer son dédain du monde; elle vit avec lui, elle le reflète, elle s'en inspire, elle s'y accommode en dépit d'elle ou à son insu par une élaboration constante » (17).

Ainsi l'Église est devenue une force active, qui n'a que faire des reclus, et qui contraint ses fidèles à l'action.

C'est alors qu'Asanga, dont l'ouvrage est ici publié et étudié, sans renier le passé du Bouddhisme, le développe par un recours au Yoga qui l'avait déjà pénétré jadis. Le dogme du Vide, admis par l'Église, ne représente plus qu'une expérience mystique transitoire, le stage d'entraînement où la conscience et la volonté ont graduellement aboli tous les signes « juste avant l'irruption éblouissante de l'absolu agissant. L'union mystique du Yoga, plénitude d'être, totalité, éternité, « source de bonheur ineffable et d'inépuisable activité » est au terme de ce développement. Asanga découvre sous le flux incessant des phénomènes, la sensation du tréfonds « Alayaviñaña » capable d'affronter l'union mystique et que l'Absolu, l'Illumination, la Bodhi envahit. « Pleine d'être comme elle l'est, elle apporte en se donnant une béatitude qui surpasse l'ancien Nirvâna de cessation totale; la pensée à qui elle s'est donnée jouit du Nirvâna, qui n'est pas l'arrêt; elle y a puisé des énergies extraordinaires qui s'écoulent désormais en actions de passivité, où la causalité du Karman n'a plus de prise » (21). Ainsi le Bodhisatvâ est perpétuellement aux extases et à l'union mystique; il peut rentrer dans le plan du désir sans courir de risque et entreprendre son œuvre propre, la permaturation des créatures. L'impassibilité et l'action cessent de s'opposer : l'action s'est impersonnalisée et n'affecte plus le sujet qui la produit.

Un tel document est du plus haut prix. Asanga en s'efforçant de joindre l'action et la contemplation, de faire sortir l'action de la contemplation impassible et vide de toute multiplicité, s'est posé, au

sein du bouddhisme, le même problème que les mystiques chrétiens ont résolu par la « motion divine » et le « mariage spirituel ».

H. Delacroix.

Paul Carus. — Nietzsche and other exponents of individualism, Chicago, *The Open Court Publ. Co*, 1914.

M. P. C. ajoute un nouveau volume à la littérature de Nietzsche; c'est du moins un volume intéressant. Nul excès dans le jugement qu'il porte sur l'infortuné écrivain, jugement que je contresignerais volontiers et qui s'accorde d'ailleurs avec ce que j'en ai écrit moi-même. Il semble, et c'est là un point principal, que l'idéal de Nietzsche soit sorti de la contradiction qui était en lui entre le vouloir et le pouvoir. De même que certains hommes retenus dans la chambre par quelque infirmité se complaisent à voyager en imagination, ou que d'autres, qui sont pacifiques et timorés, prennent plaisir à des récits de batailles et de sanglantes aventures, il arriva que ce bon et faible Nietzsche s'éprit de la force jusqu'à concevoir le type d'un « surhomme » qui ne serait qu'un assez méchant barbare. « La décadence qu'il impute à l'humanité, nous dit M. P. C., est la réflexion de son propre état d'esprit; la force qu'il exalte est la qualité même qui lui fait le plus sûrement défaut. » Enfant obéissant, écolier modèle, soldat discipliné, tel il fut en effet : il a dû « sentir la contradiction qui existait entre ses théories et sa propre manière de vivre, et il semble qu'il en ait souffert plus que la lecture de ses livres ne le laisse deviner. »

Philosophe, il ne le fut qu'à demi. Mais on ne saurait nier qu'il fut un écrivain de valeur, que sa pensée eut des lueurs magnifiques, qu'il projeta une singulière lumière sur un des plus angoissants problèmes de ce temps. Comment ne pas s'émouvoir devant sa tragique destinée? M. P. C. rappelle fort justement la figure de Max Stirner, ce prédécesseur oublié de Nietzsche; il nomme encore l'Anglais George Moore comme un Nietzsche plus grossier. Il critique les uns et les autres de son propre point de vue, qui est celui du sens commun, à quoi l'on est bien forcé de revenir, après qu'on l'a bruyamment honni. Plusieurs portraits illustrent le texte et ajoutent un direct enseignement à ce travail.

L. Arréat.

Notices bibliographiques

Blaise Pascal. — Œuvres complètes, édition des *Grands Écrivains de la France*, publiées suivant l'ordre chronologique, avec documents complémentaires, introductions et notes par Léon Brunschwicg, Pierre Boutroux et Félix Gazier. Deuxième série. Tome IV, de LXXXI + 356 p. et tome V de 421 p. in-8°. Paris, librairie Hachette et Cie, 1914.

Le tome IV de cette excellente édition, qui promet d'être la plus complète et la plus exacte de toutes celles publiées jusqu'à ce jour, contient, outre l'Avertissement et l'importante Introduction des éditeurs, les écrits suivants de Pascal et plusieurs autres documents : Mémorial de Pascal (23 novembre 1654). — Lettres de Jacqueline Pascal à Mme Perier et à Blaise Pascal (8 décembre 1654 et 19 janvier 1655). — Extrait des Mémoires de Fontaine (Entretien de Pascal avec Saci) (janvier 1655?). — Lettres de Jacqueline Pascal à Mme Perier et à Blaise Pascal (25 janvier-1er décembre 1655). — Propositions d'Arnauld déférées en Sorbonne (1er décembre 1655). — Note préliminaire aux Provinciales. Première Provinciale (23 janvier 1656). — Seconde Provinciale (29 janvier 1656). — Réponse du Provincial et troisième Provinciale (9 février 1656). — Quatrième Provinciale (25 février 1656). — Cinquième Provinciale (20 mars 1656). — Lettres de Jacqueline Pascal à Mme Perier (29-31 mars 1656).

Le tome V contient la 6e, la 7e, la 8e, la 9e, la 10e, la 11e Provinciale, publiées entre le 10 avril et le 18 août 1656, le Formulaire dressé par l'Assemblée du Clergé (1er septembre 1656), la douxième Provinciale (9 septembre 1656), les Lettres 1 et 2 de Pascal à M. et à Mlle de Rouannet (septembre 1656), et enfin la Lettre de Carcavi à Huygens (25 septembre 1656).

M. S.

H. Ritter et L. Preller. — Historia philosophiæ græcæ. Editio nona quam curavit Eduardus Wellmann. 1 vol. in-8° de IV + 606 p. F. A. Perthes, Gotha, 1913.

C'est en 1838 que fut publiée la première édition de ce livre, qui a rendu de si grands services à tous ceux qui sont capables d'étudier la pensée grecque dans ses sources vives. — Ritter et Preller se sont proposé de présenter une image fidèle du développement et de la

variété de la philosophie grecque, en choisissant les passages les plus significatifs dans les écrits des doxographes et des philosophes anciens.

Après une introduction, intitulée *prolegomena*, où les témoignages de Diogène Laërce sur l'origine, la définition et la classification de la philosophie sont rapportés, ils ont groupé dans vingt et un chapitres des extraits des doctrines de tous les penseurs de l'antiquité hellénique et de leurs imitateurs romains, qui ont vécu entre le VIe siècle avant J.-C. et le VIe siècle après J.-C. Les œuvres incomparables produites dans cet espace de temps sont présentées dans ce livre sous une forme très réduite, — qui suffit pourtant pour procurer au lecteur une idée assez nette de leur contenu et de leur portée, et aussi de la physionomie de leurs auteurs. L'école ionienne, Héraclite, Pythagore et les Pythagoriciens, les Eléates, les Physiciens plus récents, les Sophistes, Socrate, les petits Socratiques, Platon, l'ancienne Académie, Aristote et ses disciples, les premiers Sceptiques, Épicure et ses disciples, les Stoïciens, les nouveaux Académiciens, les imitations des Philosophes romains, les nouveaux Sceptiques, Philon le juif, les Platoniciens, les nouveaux Pythagoriciens et les Néo-Platoniciens, sont tous également bien représentés.

M. Wellmann n'a pas ménagé sa peine pour faire bénéficier la présente édition, qui contient huit pages de plus que la précédente, de toutes les recherches importantes faites pendant ces dernières années dans le domaine de la philosophie grecque. La bibliographie ajoutée à la suite des passages concernant un penseur déterminé permet de pousser plus loin les investigations, soit sur sa vie soit sur sa doctrine. On y trouve en effet des renvois aux sources les plus autorisées, aux éditions les plus soignées, aux collections admirables de Diels, de ab Arnim, de Usener, etc., ainsi qu'aux œuvres maîtresses de Zeller, de Gomperz et de Burnet. Mais comment se fait-il que Eugen Kühnemann, — qui a analysé d'une manière extrêmement sagace les problèmes qu'ont posés les plus marquants parmi les présocratiques, ainsi que Socrate et Platon, — ne soit pas mentionné?

Ajoutons encore que de copieuses notes et variantes accompagnent constamment le texte, qui permettent d'arriver à une intelligence plus rigoureuse et plus sûre des points difficiles et controversés.

C'est ainsi que ce Manuel est destiné à rendre les plus précieux services à tous ceux qui veulent rester en contact avec les créations du génie grec — créations auxquelles on reviendra toujours, à cause de leur puissante originalité et de leur fécondité inépuisable.

M. Solovine.

Jakob Friedrich Fries. — Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung. 1 vol. in-16 de xx-179 p. Félix Meiner, Leipzig, 1914.

Dans cet ouvrage, qui a été publié pour la première fois en 1803 et

que la Société Friesienne vient de rendre accessible au public par la réimpression fidèle de l'original, Fries s'était proposé de soustraire le principe du Droit aux vicissitudes empiriques et aux fluctuations de l'évolution historique, et de l'établir sur la base inébranlable de la raison pure. — A l'obligation qui résulte de la contrainte extérieure, il oppose l'obligation qui résulte de la liberté interne et de la dignité de l'homme. Tandis qu'il est possible, et parfois même nécessaire, de désobéir à la première, nous sommes tenus de nous soumettre complètement, et sans exception aucune, à la dernière, — sous peine de déchoir de notre dignité d'êtres raisonnables et de descendre au niveau de l'animalité.

Quoique les hommes vivent dans la nature, l'idée de droit absolu pourtant, qui se manifeste dans leur conscience, est radicalement opposée aux lois naturelles, ou bien se superpose à celles-ci ; car dans la nature tout est rigoureusement déterminé par la *force*, mais l'activité morale de l'homme est régie par l'idée de *droit*. Cette idée est le véritable facteur de toute la civilisation humaine. Les arrêts momentanés qu'on constate dans sa marche et les incohérences dans notre activité libre s'expliquent par les obstacles que nous opposent les lois naturelles, auxquelles nous sommes fatalement soumis par notre constitution physique. Mais la présence dans notre conscience de l'idée de droit absolu ne peut nullement être niée, et il est un devoir impérieux pour le législateur aussi bien que pour chaque particulier de la réaliser le plus adéquatement possible. Son omniprésence et son universalité sont affirmées par les paroles suivantes : « L'intérêt qui s'attache au Droit pur est cosmopolite, car il pose l'idéal de toutes les tendances politiques des hommes. Cet idéal n'est pas déterminé par des circonstances particulières, et il ne reconnaît pas d'autres limites que celles de la nature humaine. »

Mais Fries montre aussi une grande perspicacité dans ses réflexions sur le Droit positif et sur la législation sociale, dont pourraient s'inspirer utilement tous ceux qui sont appelés à remédier aux iniquités qui dominent actuellement. Citons à titre d'exemple ses idées sur le devoir de l'état de secourir les pauvres et celles sur le droit de guerre. Avec la propriété privée et l'institution de la famille, dit-il, une séparation inévitable s'établit entre les pauvres et les riches. Mais le gouvernement est de droit obligé de procurer à tous une égale jouissance des biens sociaux et une égale satisfaction de leur besoins. Si donc un gouvernement ne veut pas faire usage de la force et de moyens illégaux pour imposer l'obéissance des lois à une partie de ses sujets, il est obligé de leur assurer un minimum de bien-être, dont aucun ne doit être privé sans sa propre faute. Des institutions pour procurer du travail à ceux qui en manquent, et des subsistances aux infirmes, ne sont pas seulement nécessaires du point de vue politique mais encore et surtout du point de vue du droit. Personne ne peut être tenu de

respecter la propriété de son prochain, si la distribution des biens est faite d'une façon telle que rien ne lui est dévolu, quand en face de la surabondance des autres, il est abandonné au dénouement le plus complet. Si un tel individu s'avisait de s'emparer du bien d'autrui, sa punition ne serait qu'un acte d'injustice et de violence.

En ce qui concerne la question du droit dans la guerre et le droit à la guerre, il est certain qu'elle ne peut pas trouver de place dans la Philosophie du Droit, car le droit à la guerre se confond avec le droit à la violence, il doit par conséquent être désavoué purement et simplement. Droit et guerre s'opposent radicalement : la guerre est la manifestation de la violence, et la paix est la condition première pour qu'on puisse parler de droit. Il peut bien y avoir un droit positif où il est longuement établi de quelle façon il faut massacrer et piller l'ennemi; qu'il est permis, par exemple, de le tuer avec des masses de plomb rondes mais non avec des masses de plomb pointues, d'employer clandestinement le poison, l'assassinat, l'incendie, etc.; mais un tel droit n'est qu'une caricature, car il n'exprime pas ce qui est commandé par la raison mais la manière dont s'exerce la violence et l'injustice. La plus grande infamie que puisse commettre un gouvernement, c'est de considérer le peuple comme une simple machine de guerre, au lieu que sa tâche devrait consister à faire des efforts continuels pour écarter les causes d'un conflit sanglant.

M. Solovine.

F. W. J. v. Schelling. — Briefe über Dogmatismus und Kritizismus. Herausgegeben und eingeleitet von Otto Braun. 1 vol. in-16 de 93 p. Félix Meiner, Leipzig, 1914.

Ces lettres adressées à un ami fictif ont été publiées pendant les années 1795-96 dans le *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*. Kuno Fischer disait avec raison que parmi les écrits publiés sur Kant celui-ci est un des plus profonds et des plus judicieux. Schelling s'y est donné comme tâche de mettre en évidence d'une manière rigoureuse la signification du cristicisme de Kant en le comparant au Dogmatisme, dont le représentant le plus notoire est, selon lui, Spinoza. Il est d'avis que la Critique de la Raison pure n'était pas dirigée contre le dogmatisme mais contre le *dogmaticisme*, qui érige témérairement des systèmes sans préalablement soumettre à une analyse critique le pouvoir de notre entendement, — tâche parfaitement compatible avec l'attitude dogmatique. Celle-ci est en effet caractérisée par le fait que l'existence objective est considérée comme étant la réalité véritable et souveraine, qui absorbe tout et avec laquelle tend à se confondre le sujet pensant lui-même. Mais le criticisme, tout en soutenant que c'est notre entendement qui, au moyen de ses principes constitutifs, dicte des lois à la nature, n'a pu se soustraire

aux exigences logiques d'affirmer une réalité existant en dehors et indépendamment du sujet pensant. C'est ainsi que Kant créa la notion de *chose en soi*, comme substratum des phénomènes subjectivement donnés et connus, ce qui est une concession notable au dogmatisme. Admet-on en outre que la philosophie ne remplit pas sa véritable fonction si elle se borne à une analyse critique de notre mécanisme cognitif, qu'elle est éminemment créatrice et par conséquent affirmative, et que sa méthode n'a pas besoin d'être rigoureusement démonstrative, il s'ensuit alors qu'un dogmatisme à la Spinoza peut avoir une valeur *sui generis*, d'autant plus que les recherches consacrées à la valeur de notre connaissance y occupent une place importante. « Le criticisme et le dogmatisme se proposent au fond de résoudre le même problème : l'énigme du monde. » Quand on a lu avec attention, dit Schelling, les passages de la Critique concernant les postulats pratiques, on doit avouer qu'il y a là un terrain sur lequel le dogmatisme peut élever un édifice solide et durable. Ce que Kant, dans la *Critique de la Raison pure*, déduit de l'essence de notre raison, a été au fond déjà accompli par tout philosophe avant lui dans la construction de son système, sans peut-être s'en rendre expressément compte.

M. Solovine.

Narziss Ach. — Ueber die Erkenntnis a priori, insbesondere in der Arithmetik. Erster Teil, 1 vol. in-8° de 70 p. Quelle und Meyer, Leipzig, 1913.

Les propositions de l'arithmétique ont, selon l'auteur, une valeur objective, elles sont indépendantes de la pensée et n'ont pas besoin d'être afirmées par elle. Mais envisagées du point de vue génétique ces vérités éternelles doivent être rattachées à certaines opérations de la pensée humaine. La tâche s'impose ainsi de rechercher sous quelles conditions et suppositions les opérations de la pensée conduisent à l'affirmation de connaissances objectivement valables. Mais il ne s'agit pas d'établir quels sont les processus psychologiques actuellement donnés dans la conscience, qui, à la suite d'une réflexion appropriée, conduisent à une vérité mathématique objectivement valable. Car les états de conscience phénoménalement donnés à certains moments du temps n'impliquent pas le caractère de vérité nécessaire dont certains jugements sont affectés. Même si l'on observait soigneusement l'activité psychique réelle, quand elle est occupée à des problèmes arthmétiques, en ayant recours aux méthodes statistiques et expérimentales, on n'arriverait qu'à des résultats particuliers, qui sont entachés de relativité et d'empirisme et qui, par conséquent, ne permettent aucunement d'arriver à des vérités nécessaires et universelles comme le sont précisément les vérités en arithmétique.

Le chemin à suivre est tout à fait opposé, c'est-à-dire il faut prendre

son point de départ dans la science idéale même, comme l'est l'arithmétique, en étudiant les conditions de la valeur objective de ses vérités. L'on peut ainsi déterminer par la voie déductive les fonctions que doit remplir la pensée pour arriver à des connaissances d'une valeur objective.

Ces raisonnements nous indiquent que l'auteur se rattache au courant du logisticisme métaphysique ou dogmatique, actuellement largement représenté en Allemagne.

M. Solovine.

Heinrich Scholz. — Die Religionsphilosophie des Herbert von Cherbury. Auszüge aus « De veritate » und « De religione gentilium » mit Einleitung und Anmerkungen. 1 vol. in-8° de VI + 94 p. Alfred Töpelmann, Giessen, 1914.

Lord Herbert de Cherbury était assurément un des esprits les plus curieux de son temps. Diplomate, versificateur, historien, duelliste redouté et philosophe, il ne se lança pas avec moins d'ardeur dans les études médicales, linguistiques, pédagogiques, les méditations philosophiques et les exercices sportifs que dans les aventures galantes et guerrières. Il vécut de 1583 à 1647, et fit des études sérieuses à Oxford depuis sa douzième jusqu'à sa dix-huitième année, où, à peine âgé de seize ans, il se maria. Mais voilà qu'en 1608 le désir s'empare de lui de courir le vaste monde pour connaître gens et choses. Ses voyages en Allemagne, en Flandre, en Italie et en France l'ont mis à même d'entrer en relations avec les plus célèbres humanistes de ce temps, surtout avec Isaac Casaubon, Gassendi et Hugo Grotius. C'est après s'être pénétré de l'humanisme qu'il conçut le plan de son œuvre principale, *De veritate*, publiée en 1624.

Lord Herbert s'y proposa de trouver un critère sûr de la vérité, c'est-à-dire de construire une théorie de la connaissance, et aboutit, presque malgré lui, à une théorie de la Religion, basée sur les principes éternels de la raison, les κοιναὶ ἔννοιαι, et indépendante de tout dogme et toute institution ecclésiastique, qui sont, selon lui, le produit des prêtres charlatans : *ce qui est vrai dans les religions positives n'est pas historique, et ce qui y est historique n'est pas vrai.* On comprend ainsi pourquoi il fut considéré par le chancelier Kortholt de Kiel dans son livre *De tribus impostoribus*, publié en 1680, comme un des plus grands ennemis de la religion chrétienne, à côté de Hobbes et de Spinoza.

Cette préoccupation constante du problème religieux, et la solution qu'il lui donna, s'expliquent très bien quand on pense à l'effort qu'ont déployé, à partir de Pétrarque, tous les humanistes pour faire pénétrer dans les dogmes étroits les idées fécondes et vivifiantes de l'antiquité, telle l'idée du libre épanouissement de la personnalité humaine, d'humanité universelle, de tolérance, etc. Mais pour établir l'idée que la religion a son origine dans la raison humaine et poser ainsi la base du Déisme, ou de la religion naturelle, — qui a eu tant de prise sur

les esprits du XVIIIe siècle, — Lord Herbert s'est imposé un dur labeur d'analyse psychologique, afin de déterminer les genres et la valeur de nos connaissances. Retenons de tant d'idées justes et profondes qu'on rencontre dans son œuvre celle surtout qui exprime que la vérité est fonction de la nature spécifique des phénomènes auxquels notre esprit s'applique. *Tot sunt veritates quot sunt rerum differentiæ.* Et le suprême critère de la vérité sont les κοιναὶ ἔννοιαι, que chaque homme porte en soi, qui fonctionnent en harmonie avec les choses, et qui nous mettent en possession de certaines connaissances, et des meilleures, de la façon la plus naturelle, *instinctivement.* C'est que la raison aussi a ses instincts impérieux, tout comme notre organisme physique. Est-ce téméraire de soutenir que ces idées, qui ont un caractère *a priori*, présentent une grande ressemblance avec celles de Descartes et de Kant?

M. Scholz nous offre dans ce livre des extraits très étendus des deux principaux ouvrages de Lord Herbert de Cherbury, — *De veritate* et *De religione gentilium* —, qui sont précédés d'une Introduction et accompagnés de notes. On doit lui savoir gré d'avoir ainsi rendu accessibles au public philosophique les idées maîtresses du fondateur du Déisme; car les œuvres d'où elles sont tirées sont tellement rares, qu'on ne les trouve même pas dans nombre de grandes bibliothèques. M. SOLOVINE.

Auguste Bjarnason, docteur ès lettres, professeur de philosophie à l'Université de Reykjavik. — JEAN-MARIE GUYAU. *Exposition et critique de sa philosophie*, 1 vol. in-8°, Copenhague et Christiania, Gyldendalske Boghandel.

M. Auguste Bjarnason qui est le premier titulaire de la chaire de philosophie à la jeune Université d'Islande fondée en 1911 a consacré à l'œuvre de Guyau une étude très exacte, très pénétrante et empreinte en même temps d'une véritable piété. « Dans un temps comme le nôtre, dit-il pour justifier le choix de son sujet, qui est essentiellement une période de dissolution et de transition, puisque toutes les valeurs spirituelles importantes dont l'humanité a vécu jusqu'ici sont en voie de se désagréger sous l'examen de la critique et de la réflexion, sans que rien de précis paraisse s'introduire à leur place, dans un pareil temps on doit être doublement attentif à tous les essais qui tendent à raffermir le sol sous nos pieds. Un essai de ce genre a été accompli par le philosophe-poète Jean-Marie Guyau, mort si prématurément, et ses œuvres sur l'Art, la Morale et la Religion nous ont laissé de remarquables preuves de ses dons à la fois critiques et synthétiques et de son esprit indépendant et positif. »

Au cours de trois chapitres d'une exposition claire et facile, qui révèlent une connaissance étendue de la philosophie contemporaine M. Bjarnason présente successivement les théories de Guyau sur la

nature et l'importance de l'Art, sur le fondement et le développement de la morale, sur l'origine, la dissolution et l'avenir des religions.

L'auteur passe ensuite à la critique de l'œuvre qu'il vient d'étudier avec tant de sympathie; mais il n'entreprend cette seconde partie de son travail qu'avec ménagement et révérence et, pour ainsi dire, malgré lui : « Pour nous, dit-il, nous n'abordons cette critique qu'à contre-cœur. Car il y a toujours quelque chose de pénible, lorsqu'on s'est laissé emporter par une personnalité aussi belle et aussi noble que celle de Guyau... à arrêter le développement du bel écheveau, à montrer les défauts, à découvrir les contradictions et à souligner l'insuffisance des preuves. »

M. Bjarnason reproche tout d'abord à Guyau de s'être montré souvent plus poète que philosophe et de n'avoir pas enchaîné assez rigoureusement la suite de ses théories et de ses démonstrations. Ses définitions de la vie comme fondement de la morale, de l'élément psychologique qui est à la base des religions, lui semblent notamment manquer de précision, de logique et de cohésion. C'est dans sa théorie de l'Art comme résultant d'une exubérance d'énergie vitale, comme réalisant une harmonie immédiatement sentie que, selon M. Bjarnason, Guyau a tenu surtout ce qu'il avait promis et a réalisé de la façon la plus adéquate la tâche qu'il s'était tracée. Au cours de cette seconde partie l'auteur établit d'intéressantes comparaisons entre Guyau et Ruskin dans le domaine de l'Art, entre Guyau et Nietzsche dans le domaine de la morale et, à l'occasion de ce dernier parallèle, il ne cache pas sa préférence décidée pour l'idéal formulé par le philosophe français. « Nietzsche, dit-il, est et demeurera seulement un symptôme d'une époque maladive et agitée, qui, dans ses rêves d'avenir, ne peut voir autre chose que des hallucinations plus ou moins désordonnées. Au contraire Guyau est le type de l'homme travaillant pour un idéal moralement sain et amoureux de la vérité, et sa théorie de l'enrichissement progressif de la vie et des possibilités inépuisables de son développement, ainsi que sa représentation du type humain normal et de l'institution d'une fraternité universelle sont mille fois préférables aux surhommes de Nietzsche dans une société d'esclaves. »

Tel est, dans ses grandes lignes, ce travail que caractérisent une analyse très fine et une aimable érudition, où l'admiration, toute vive qu'elle soit, n'est pas aveugle et ne nuit pas à la liberté du jugement, et qui enfin, outre sa valeur intrinsèque, nous fournit une preuve nouvelle de l'estime dont jouit la philosophie française dans les contrées du Nord les plus lointaines.

ALFRED BLANCHE.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

Les troubles de l'intelligence[1]

Ni dans les travaux des psychologues, ni dans ceux des aliénistes ne se trouve une étude d'ensemble sur les troubles de l'intelligence. Un aperçu général de l'intelligence morbide devrait, conformément aux cadres classiques, exposer tour à tour la pathogénie des troubles de l'intelligence, leur symptomatologie, leur nosologie comprenant l'étiologie, le diagnostic et le pronostic, enfin leur thérapeutique. C'est ce cadre que nous allons essayer de remplir partiellement. Nous laisserons de côté les sujets traités en d'autres leçons de ce cours, en particulier les troubles de la mémoire et ceux de la perception, et nous nous attacherons spécialement aux désordres de l'intelligence proprement dite, de l'intellection.

Nous sommes peu aidés dans notre tâche par la psychologie et par la psychiâtrie actuelles. La psychologie traditionnelle de l'intelligence est mal adaptée à la médecine mentale : elle reste tout imprégnée de logique théorique. Aussi la clinique en est-elle réduite, pour déceler l'état pathologique de l'intelligence, pourtant si essentiel dans l'aliénation, à se contenter de notions obscures et confuses, d'observations de fortune, d'épreuves à bâtons rompus. On mesure les réactions d'attention par un procédé dont nous allons démontrer qu'il est sujet à caution ; on prie le malade de résumer un fait divers, on lui demande son avis sur un choix de propositions ou de syllogismes justes et faux, on lui fait exécuter quelques opérations sur des nombres. Mais aucune vue à la fois pratique et systématique ne préside à la dénomination, ni à la recherche des symptômes. La psychologie et la médecine n'ont guère réussi jusqu'ici à collaborer véritablement, lorsqu'il s'agit de la pathologie de l'intelligence. Aussi doit-on accueillir avec indul-

1. Leçon faite à l'asile Sainte-Anne.

gence tout effort pour leur permettre sur ce point de s'affronter, et pour ainsi dire de s'embrayer.

Pathogénie des troubles de l'intelligence.

Quelles sont les causes qui prédisposent aux troubles de l'intelligence, et par quels mécanismes?

Ces causes prédisposantes sont de deux ordres : sentimentales, intellectuelles. Les premières sont des circonstances extrinsèques à l'intelligence proprement dite, des conditions affectives. Les secondes sont des conditions intrinsèques à l'intelligence, c'est-à-dire des insuffisances et perturbations autonomes de l'attention, de l'association, de la mémoire, du jugement, du raisonnement.

Étudions en premier lieu les prédispositions affectives aux troubles de l'intelligence.

Que les troubles de l'intelligence aient fréquemment une base affective, cela n'a rien qui puisse surprendre, si l'on considère que la pensée normale est le plus souvent sous-tendue par des phénomènes sentimentaux. Le cœur anime l'esprit : cette vieille formule conserve sa valeur générale, soit que l'esprit fasse œuvre de raison saine, soit qu'il fasse preuve de faiblesse et d'aberration. Psychologues et psychiâtres ont étudié les ressorts affectifs de l'intelligence normale et de l'intelligence malade. Comment notre attention sélectionne-t-elle certaines données, les met-elle en relief, laissant dans l'ombre tout le reste? C'est qu'un sentiment, tantôt sous forme d'état émotif, tantôt sous forme de tendance ou d'inclination, favorise certaines sollicitations, au détriment de nombreuses autres. Locke, A. Bain, Ribot, Paulhan ont montré l'importance des influences affectives dans le souvenir, l'imagination, la croyance.

Parmi les diverses psychoses, il est une catégorie, dénommée aujourd'hui *délire d'interprétation*, à laquelle convient particulièrement la définition : corruption de l'intelligence par les sentiments. Sous l'empire d'une émotion intense ou d'une tendance tyrannique, l' « interprétant » n'est plus capable du fonctionnement intellectuel ordinaire. A sa pensée ne se présentent même pas les considérations défavorables à la préoccupation actuelle. Les rouages de l'association et du jugement ne jouent plus, pour tout

ce qui s'oppose au sentiment dominateur. Le moindre vestige d'un sentiment autre est balayé. Il ne subsiste même plus la capacité d'imaginer une situation mentale différente. C'est en toute sincérité que sont reniés les anciens sentiments, les convictions passées. Renier n'est pas assez dire, le souvenir même en est anéanti, ils sont niés sans scrupule. Toute l'expérience d'une vie est abolie, l'esprit est absorbé et aveuglé jusqu'au bouleversement et au retournement du vrai et du faux, du bien et du mal, du juste et de l'injuste.

Consultons les grands aliénistes du XIXe siècle : ils reconnaissent les bases affectives des troubles de l'intelligence.

Guislain, dans son *Traité des phrénopathies* (Bruxelles, 1833), établit, au début de toutes les maladies mentales, et quelle qu'en soit l'espèce nosologique et la forme, un « stade mélancolique ».

Cerise proclame à son tour (1842) l'importance de ce qu'il appelle « le sens émotif » à l'origine des troubles mentaux.

Griesinger admet la même pathogénie affective des désordres intellectuels (1845-1860).

Falret le père professe une doctrine particulièrement intéressante. D'après lui, les troubles de l'intelligence sont ordinairement préparés et rendus possibles par « la lésion des sentiments et des penchants ». Dans toutes les maladies mentales, les sentiments fondamentaux sont altérés primitivement : c'est là le fond maladif primordial, sur lequel germent peu à peu ensuite, secondairement, les idées délirantes et les sentiments morbides plus élaborés. Tout en faisant à Guislain un mérite d'avoir aperçu aux troubles de l'intelligence une pathogénie affective, Falret met en garde contre l'expression « stade mélancolique « adoptée par cet auteur. Cette locution est impropre et peut prêter à erreur. Il ne s'agit pas d'un état de tristesse semblable à celui que l'on observe dans le syndrome mélancolique, mais d'une prostration, d'une torpeur générale de toute l'affectivité.

Ferrari, Pierre Janet et d'autres ont, plus récemment, insisté sur les émotions comme sources des troubles de l'intelligence. Mais à notre avis l'état morbide des inclinations et tendances est plus important encore.

Il existe, en second lieu, des prédispositions intellectuelles aux

troubles de l'intelligence. Le fond maladif de la sensibilité affective n'est pas la seule origine de ces troubles. Ils sont conditionnés d'autre part par un fond maladif de l'intelligence elle-même.

Cela est évident chez les idiots, les imbéciles, les arriérés. Il y a ici insuffisance ou arrêt du développement de l'intelligence même. Et la débilité affective de ces incomplets est parfois peu considérable; en tous cas, elle n'est qu'un auxiliaire et un contre-coup de la débilité intellectuelle intrinsèque, autonome, primitive.

Or la prédisposition intellectuelle primitive n'est pas l'apanage des arrêts de développement. Il y a un fond maladif de l'intelligence elle-même, à la base de toutes les psychoses, par exemple à la base des délires.

C'était une idée chère à Falret le père. Il s'élevait contre cette conception trop répandue, que l'idée délirante peut prendre racine sur un esprit antérieurement sain, puis engendrer, par voie de déduction logique, un état pathologique de l'intelligence. D'après ce pénétrant observateur, l'idée délirante ne réussit et ne fructifie que sur un terrain intellectuel morbide. Un fond maladif de l'intelligence, comme de l'affectivité, préexiste aux aberrations de l'esprit, et leur donne naissance ou leur permet de s'installer. Ce fond maladif de l'intelligence, Falret lui donnait un nom, celui d' « aptitude à délirer ».

Abstraction faite des prédispositions affectives, dont il a été question tout à l'heure, en quoi consiste l'aptitude à délirer, et plus généralement l'aptitude aux troubles de l'intelligence? Quels sont les caractères initiaux et les modalités préalables de l'intelligence morbide, indépendamment de toute disposition sentimentale, antérieurement à toute production délirante, à toute floraison pathologique? Quels sont les éléments constitutifs du fond maladif de l'intelligence même?

Comme réponse partielle à cette importante question l'on peut citer trois prédispositions pathogènes, que nous étiquetterons comme suit : 1° le dynamisme morbide de l'intelligence; 2° l'état morbide de l'attention; 3° l'insuffisance du contrôle critique. Reprenons rapidement ces trois points.

1° *Le dynamisme morbide de l'intelligence.* — Comme phénomènes constitutifs du fond maladif primordial, Falret signale la dépression et l'excitation de l'intelligence. Il faut entendre par là l'inertie

intellectuelle et la suractivité intellectuelle morbides, soit isolées, soit intermittentes, soit alternantes, phases d'oscillations cycliques.

2° *L'état morbide de l'attention.* — Esquirol exagérait la part de ce facteur; il enseignait, comme un aphorisme, que toutes les lésions de l'entendement, ainsi que l'on disait à son époque, peuvent être ramenées à celles de l'attention. Cette doctrine pourrait être prise en un sens défendable, à la condition de donner une extension suffisante à la définition de l'attention. Mais sous la forme que lui a donnée Esquirol, cette théorie est exposée à deux objections. En premier lieu, l'entreprise est trop systématique et schématique, de vouloir réduire à un principe unique la totalité des troubles de l'intelligence. En second lieu, il est des phénomènes intellectuels pathologiques que l'inattention ne saurait expliquer, en particulier parmi les faits d'hallucination, d'amnésie. Cette double critique a été formulée par J.-P. Falret. Pourtant, il existe sur ce point une observation de Falret, trop oubliée aujourd'hui, car elle n'est mentionnée dans aucun des travaux sur la pathologie de l'attention. Parmi les composantes de la situation morbide de l'intelligence, Falret fait une place importante à un état particulier de l'attention, qu'il nomme excellemment l'état d' « absorption ». La presque universalité des malades mentaux ont peu de communication avec le milieu physique et social ambiant, sans que néanmoins l'activité interne de leur pensée suffise à expliquer cet isolement ni mérite le nom de réflexion véritable. « Ils sont absorbés, plutôt qu'attentifs. »

3° *L'insuffisance du contrôle critique.* — Qu'est-ce que la raison? Il peut paraître téméraire de prétendre l'enfermer dans une définition. Voici pourtant celle que nous proposons. La raison consiste à proportionner le degré de notre adhésion à la valeur des preuves que nous possédons; être raisonnable, c'est affirmer catégoriquement ce qui est démontré, c'est nier catégoriquement ce qui est réfuté, c'est douter du douteux, c'est nuancer ce doute et le mesurer, c'est considérer l'impossible comme invraisemblable, le possible comme incertain, le probable comme vraisemblable. Or, il est des esprits chez qui fonctionne mal ce délicat mécanisme régulateur. Les « interprétants », par exemple, sont exposés à douter du certain, à affirmer ou nier catégoriquement l'incertain, à confondre le possible et le démontré, l'impossible et le probable.

Résumons ce que nous avons dit sur la pathogénie des troubles de l'intelligence.

Le terrain sur lequel ils naissent et se développent est un état maladif de l'affectivité et de l'intelligence; on doit admettre, dans la généralité des cas, et chercher à découvrir une situation sentimentale et intellectuelle pathologique, sous-jacente aux symptômes particuliers que nous allons maintenant étdier.

Symptomatologie des troubles de l'intelligence.

Sur le fond maladif général de l'affectivité et de l'intelligence, que nous venons de définir, peuvent apparaître et se développer des phénomènes intellectuels pathologiques, éléments intégrants d'une maladie mentale, et dont l'analyse constitue la symptomatologie des troubles de l'intelligence.

De ces troubles, nous avons proposé, lorsque nous avons en 1911 étudié *l'affaiblissement intellectuel chez les déments* [1] l'énumération suivante : mobilité, ténacité, lenteur, déviation, incontinence, antagonisme.

L'étude des symptômes ne doit pas être détachée de celle des syndromes. Nous allons les passer en revue un à un, mais non pas *in abstracto*. L' « analyse élémentaire » détruit brutalement, dissocie en composantes dernières et simples, sans faire connaître les arrangements : tant qu'elle procède de la sorte, la psychologie pathologique est impuissante à éclairer la médecine, elle demeure trop abstraite, trop éloignée des faits observés. C'est comme l' « analyse intermédiaire [2] » des chimistes que doit procéder la symptomatologie; les symptômes doivent être décrits dans leurs rapports entre eux et avec ce que nous avons appelé le fond maladif de l'esprit. Selon leur présence ou leur absence, leur intensité, leurs modalités, ils forment de multiples associations, et le fond maladif de l'esprit en est diversement influencé. Agitation, torpeur, confusion, soit isolées, soit simultanées, soit alternantes, tels sont les différents fonds de tableau sur lesquels, suivant les cas, se détachent les associations de symptômes, les syndromes.

1. Alcan, 1912.
2. Berthelot et Jungfleisch, *Traité élém. de Chimie organique*, t. I.

Définition des symptômes.

Mobilité. — La mobilité mentale se présente sous deux aspects bien différents, selon qu'elle est ou non accompagnée d'agitation.

Sous le nom d'*oscillation instable entre des thèmes stéréotypés*, nous avons défini la mobilité mentale calme, non agitée, preuve d'un état de faiblesse intellectuelle souvent profonde, soit native (*amentia*), soit acquise (*dementia*).

Quant à la mobilité mentale avec agitation, elle est tantôt accompagnée, et tantôt non, de faiblesse intellectuelle. La mobilité est sans démence dans les états de manie vraie simple, et peut-être aussi dans les états de manie vraie avec confusion. Une mobilité affective trop rarement signalée est, chez les maniaques, à la base de la mobilité intellectuelle.

Enfin, la mobilité mentale accompagnée à la fois d'agitation et de faiblesse présente les variétés suivantes : agitation hébéphrénique, agitation paranoïde (délirante), agitation de la paralysie générale, turbulence sénile, turbulence débile, turbulence imbécile, turbulence idiote.

Ténacité. — Sous les noms de viscosité mentale ou de lourdeur mentale, nous avons défini, en 1911, un symptôme qui peut être dénommé plus simplement, moins métaphoriquement, ténacité. C'est le contraire de la mobilité mentale. C'est la difficulté à mobiliser la pensée, à la détacher d'une idée une fois formée, pour l'attacher à une autre idée. Les deux contraires, mobilité et ténacité, peuvent du reste s'associer, coexister chez le même malade.

Sans démence, la ténacité est à la base de l'obsession des psychasténiques. Avec démence, elle doit être discernée du négativisme, c'est-à-dire de l'indocilité, de la récalcitrance, de l'antagonisme.

Lenteur. — La lenteur intellectuelle soulève deux questions dominantes :

1° Existe-t-il des troubles quelconques de l'intelligence, même dans les états d'agitation, de suractivité, de surabondance, sans quelque espèce de lenteur ?

2° Quelles sont les techniques de mesure préférables dans la pratique clinique, et quelle est la signification psychologique de chacune ?

Sur le premier point, nous avons démontré, en 1911, le ralentissement des réactions élémentaires chez les maniaques. Ce fait peut sembler paradoxal; il choque les idées reçues; il est contraire aux apparences superficielles. Mais l'expérience prouve qu'il est exact.

Chez le normal, il est possible que certains états d'entrain et de verve produisent parfois une authentique accélération de chaque action élémentaire, pendant qu'ils augmentent le nombre des actes par unité de temps. Or, d'après nos recherches, confirmées depuis par maint observateur, il n'en va point de même chez le malade agité. Sans doute, en une durée donnée, ce dernier, lui aussi, nous fait assister à un copieux défilé d'idées, à un nombre d'actes insolite, à une hyperproduction intellectuelle, à un débit mental parfois étourdissant. Mais là cesse l'analogie. Une crue du fleuve intellectuel normal respecte ou peut-être accélère la rapidité du courant, en même temps qu'elle en augmente le volume; au contraire, la crue derrière un barrage comporte un courant ralenti, même avec un débit formidable. Que l'on veuille bien chronométrer les actions isolées des malades de qui le débit intellectuel est accru. Si étrange que cela puisse paraître, quelque inattendu que soit le fait, le voici : l'hyperproduction intellectuelle des agités s'accompagne d'un ralentissement non douteux de leurs actions et réactions élémentaires.

Il semble que la lenteur de l'acte intellectuel isolé soit un symptôme fondamental et constant de l'intelligence malade, quelle que soit l'espèce de maladie, et en dépit des phénomènes d'exubérance capables de masquer cette lenteur.

Quant à la technique pour le décèlement et au besoin pour la mesure de la lenteur intellectuelle, nous avons été amené à imaginer un procédé nouveau, qui est aujourd'hui de pratique quotidienne dans le service de M. le professeur Gilbert Ballet et ailleurs. Cinq lignes verticales équidistantes, repérées par des signes vulgairement connus (par exemple par des voyelles) se croisent avec cinq lignes horizontales équidistantes, repérées par d'autres signes connus (par exemple, par des chiffres)[1]. Les intersections sont

1. On peut aussi, comme repères, employer des couleurs, des emblèmes de cartes à jouer, des dessins d'objets familiers, des pièces de monnaies, des nombres en points comme ceux des dominos et dés, etc.; on peut employer plus de cinq lignes.

grosses, bien visibles (croix, carrés ou ronds), et, une fois ces intersections dessinées, on peut effacer les lignes. A l'appel de deux repères conjugués, le sujet doit toucher du doigt le croisement. Si l'on désire une mesure, un chronomètre ordinaire de poche suffit. En cas de besoin, on peut formuler les couples-signaux par groupes de deux ou de trois.

Une des conséquences de ces recherches est de tirer au clair une question soulevée par divers investigateurs, et en particulier par M. le professeur Pierre Janet, celle des « courbes paradoxales d'attention ».

Plusieurs actes d'attention d'espèce diverse, ou pour mieux dire de niveau intellectuel différent, peuvent s'exécuter simultanément. Par exemple, je puis tout à la fois savourer une pastille de chocolat (attention sensitive), entendre un tramway dans la rue (attention perceptive), regarder quelqu'un qui prend des notes (attention aperceptive [1]) et chercher une définition de l'intelligence malade (attention rationnelle). Quatre formes de l'attention s'appliquent, en ce cas, simultanément, à quatre objets différents[2]. Lorsque parmi ces formes plusieurs s'appliquent à un même objet, on risque de ne pas les discerner, de les confondre. Des dispositifs ingénieux réussiraient peut-être à mesurer la durée d'une action élémentaire de chacune de ces quatre formes de mon attention.

Quand on mesure les temps de réaction par les techniques ordinaires, à l'aide de signaux sensoriels soit tous positifs (réactions simples) soit les uns positifs, les autres négatifs (réactions de choix), l'attention rationnelle peut intervenir, ou au contraire être nulle ou détournée. Il est difficile à l'investigateur de discerner cette intervention ou non-intervention de l'attention rationnelle ; de là l'incohérence des résultats et le risque d'interprétations arbitraires. Le procédé que nous préconisons suscite un acte forcément rationnel, en même temps que perceptif.

1. V. L'attention indirecte, *Revue philos.*, janv. 1914 ; L'attention, *Traité de psychologie* (dirigé par G. Dumas), Alcan.

2. « Je me rappelle avoir vu cette jeune et jolie actrice qui répétait sa partie de chant, en s'accompagnant du forte-piano sous les yeux de son maître, avec beaucoup de goût et de délicatesse ; j'aperçus sur sa figure une émotion dont je ne pus définir la cause ; à la fin, elle fondit en larmes ; je vis alors que, pendant tout le temps qu'elle avait employé à chanter, elle avait contemplé son serin qu'elle aimait beaucoup, qui paraissait souffrir et qui, dans ce moment, tomba mort dans sa cage. » Erasme Darwin, *Zoonomie*, I, 332.

L'expression « courbes paradoxales » ne mérite pas d'être conservée. Que l'attention simplement perceptive réagisse souvent (non toujours, à notre avis) plus promptement que l'attention rationnelle, cela n'a rien de surprenant. La technique des réactions simples est faite pour mesurer l'attention perceptive; celle des réactions de choix porte sur l'attention aperceptive; les résultats obtenus en l'absence d'attention rationnelle ne sont pas des accidents ou des exceptions, ils sont ceux auxquels ces techniques conviennent. Ce que l'opérateur doit s'efforcer d'éliminer, s'il veut faire un usage judicieux de ces techniques, ce n'est pas l' « automatisme » (expression vague et obscure par laquelle on désigne les activités sensitive, perceptive, aperceptive), c'est tout au contraire l'activité rationnelle. Et si inversement l'on se propose de mesurer l'attention rationnelle, il faut renoncer aux réactions simples et de choix, et s'adresser à une technique dans le genre de la nôtre.

Déviation. — La déviation intellectuelle consiste, chez les malades mentaux, soit en accidents isolés, plus ou moins fréquents, que l'on pourrait appeler *ruptures de la cohérence*, soit en accidents incessants, rapprochés, subintrants, constituant un *état d'incohérence.*

Dans le premier cas, la déviation peut n'être pas signe de faiblesse de l'intelligence, si la solidité des substrats affectifs et intellectuels de la pensée n'est pas en cause. Des souffrances, des hallucinations, des idées obsédantes ou délirantes peuvent, par leur irruption, couper des substrats mentaux par eux-mêmes suffisants.

Au contraire, la déviation est signe de faiblesse, lorsqu'elle est conditionnée par une insuffisance des substrats mentaux, avec ou sans irruptions perturbatrices [1].

Incontinence. — Des mécanismes réducteurs et contenteurs répriment au besoin, chez le normal, l'action, l'expression, la pensée même. L'incontinence mentale est l'échappement de manifestations intempestives, par suite de l'insuffisance de la frénation intellectuelle.

Si les freins sont forcés par le débordement d'une activité vio-

1. On trouvera des exemples des diverses modalités de la mobilité, de la ténacité, de la lenteur, de la déviation, de l'incontinence, de l'antagonisme, dans notre ouvrage : *L'Affaiblissement intellectuel* (Alcan).

lente, l'incontinence peut être dénommée une *fuite* : fuite des actes, des émotions, des paroles, des idées. Si au contraire aucune exubérance de la production mentale n'explique l'insuffisance des freins, on doit songer à une faiblesse de l'intelligence. Par opposition aux phénomènes de fuite, cette incontinence calme, non agitée, peut recevoir le nom de *perte* : perte des actes, des émotions, des paroles, des idées.

Antagonisme. — En 1847, Billod a étudié, sous le nom, aujourd'hui désuet, de *maladie de la volonté*, l'inhibition mentale, c'est-à-dire l'impossibilité d'achever, et même de commencer, un acte pourtant conçu comme désirable. De son côté, Cotard a décrit un autre phénomène, la récalcitrance morbide, ou négativisme. Inhibition et négativisme sont, à notre avis, deux espèces d'un genre commun, l'antagonisme mental, c'est-à-dire le conflit morbide des représentations et des tendances.

Il existe, selon nous, trois variétés d'antagonisme mental.

La première est l'antagonisme volontaire, délirant ou contre-délirant. Le négativisme étudié par Cotard est la rébellion de parti-pris, véritable délire contrariant. L'inhibition volontaire délirante consiste à se retenir sciemment, systématiquement de parler, de manger, de se mouvoir, pour obéir à une hallucination ou à une idée fixe. L'inhibition volontaire contre-délirante est la réticence, la répression des paroles et des actes dans l'intention de dissimuler, de ne pas laisser deviner que l'on est en proie à ce que l'on juge soi-même être une aberration, ou à ce que l'on sait être considéré comme tel par l'entourage.

Une seconde variété d'antagonisme mental est involontaire, c'est-à-dire sensitif, perceptif ou aperceptif. Tel est le négativisme automatique, défini par le célèbre psychologue aliéniste d'Heidelberg, Kraepelin. Un acte étant commencé ou conçu fait surgir des images et tendances contrastantes, qui prennent le dessus, et aboutissent à la production de l'acte précisément opposé.

Enfin nous avons signalé l'existence d'une troisième variété d'antagonisme : le négativisme par simple besoin de tranquillité. L'aliéné « absorbé plutôt qu'attentif », selon l'heureuse expression de J.-P. Falret, traite ceux qui le soignent comme des fâcheux, qui viennent l'interrompre, lui demander une dépense d'énergie au-dessus de ses moyens, le fatiguer.

Subordination des symptômes.

Il est une condition sans laquelle les symptômes que nous venons de passer en revue ne permettent pas de déceler convenablement la présence et de définir pratiquement la modalité d'un trouble de l'intelligence. Pour aboutir à des constatations cliniques utiles, ces signes du déficit intellectuel ne doivent pas être recherchés à l'aventure. En pathologie mentale, l'investigation psychologique a besoin d'être orientée médicalement. De même que les botanistes ne parviennent à une classification naturelle que par la subordination des caractères, de même la psychologie clinique réclame une subordination des symptômes.

Un adage du sens commun nous fournit le fil conducteur : *on doit juger les gens d'après leurs actes, plutôt que d'après leurs paroles.* Cette maxime proverbiale est bien digne d'être méditée. Les propos d'un aliéné ont parfois toutes les apparences de la raison, alors que sa conduite décèle un trouble profond de l'intelligence. Inversement, ses discours peuvent être choquants à l'extrême, tandis que ses actes restent normaux : soyons assurés, en ce cas, que, sous le délire et l'incohérence du langage, se cache un trouble de l'intelligence relativement léger.

Le théorème de bon sens que nous venons de rappeler engendre une série de corollaires, règles de la psychologie clinique.

C'est d'abord dans les actes de valeur sociale maxima, c'est-à-dire dans le travail professionnel, qu'il convient de rechercher les indices d'une déchéance ou d'une perturbation intellectuelles. Voilà les symptômes dominateurs : tous les autres ne sont que subordonnés.

Puis, l'examen psycho-clinique doit porter sur la conduite hors du travail professionnel; les symptômes de cette catégorie ont une importance du second degré.

Ensuite, les signes d'insuffisance ou de dérangement doivent être cherchés dans la parole objective, c'est-à-dire dans la conversation et l'interrogatoire portant sur des connaissances communes, et fuyant les thèmes subjectifs, ceux du délire. Les symptômes de cette catégorie ont une importance de troisième rang.

Enfin l'examen médico-psychologique recueille, en dernier lieu,

comme symptômes de quatrième importance, ceux que fournit la parole subjective, sur les thèmes personnels délirants.

Pendant que la psychologie théorique de l'intelligence se perd dans la pure logique, la psycho-analyse empirique se laisse accaparer par la notation des paroles subjectives. Nous pensons que la véritable médico-psychologie a un domaine et une méthode intermédiaires, dont nous venons de retracer les limites et les principes.

Rappelons, en terminant cette esquisse de la symptomatologie des troubles de l'intelligence, à quelle cause tient ici la difficulté de l'investigation et de l'interprétation. On a surtout affaire à ce que J.-P. Falret appelait des « faits négatifs », c'est-à-dire à des insuffisances, à des lacunes, à des omissions, à des absences de manifestations. Les phénomènes essentiels de l'intelligence malade sont négatifs : l'important est beaucoup plus encore ce qu'elle ne fait pas, que ce qu'elle fait. Or il est particulièrement malaisé de saisir et d'expliquer le négatif : notre essai d'une définition et d'une classification des symptômes est un effort en ce sens.

Nosologie des troubles de l'intelligence.

La nosologie des troubles de l'intelligence consiste à les considérer dans leur connexion avec chacune des maladies mentales dont ils sont des résultantes ou des composantes.

Quelles sont les maladies mentales? pour chacune d'elles, quelles sont les variétés de la période d'invasion, de la période d'état, de la période de terminaison? Il faut connaître les données actuelles de la médecine mentale sur ces diverses questions, dont l'exposé a été fait en d'autres leçons de ce cours, avant d'étudier le bilan des troubles de l'intelligence dans chacune de ces espèces et à chacun de ces stades, et avant d'examiner les rapports qu'ils y entretiennent avec les troubles des autres fonctions psychiques et organiques.

Une question domine la nosologie des troubles de l'intelligence : celle de l'affaiblissement intellectuel. Question grave, comme nous allons voir; question double, car elle porte d'une part sur le degré, d'autre part sur la curabilité de l'affaiblissement intellectuel.

Formulons ces deux problèmes.

1° Le problème du degré. On s'accorde aujourd'hui à admettre l'existence de degrés légers d'affaiblissement intellectuel. Cet affaiblissement intellectuel léger est naturellement bien plus difficile à déceler que les grands délabrements, que la ruine de l'intelligence.

2° Le problème de la curabilité. Par opposition à l'incurabilité de l'affaiblissement intellectuel intense, lié à d'irréparables lésions d'usure ou de destruction, et qui tantôt va s'aggravant, tantôt se maintient constant, mais en aucun cas ne rétrocède, on tend aujourd'hui à admettre l'existence d'affaiblissements intellectuels transitoires, améliorables, curables, qui ne seraient que fonctionnels, ou encore, qui pourraient être compensés par des suppléances.

Nous allons retrouver ces problèmes à propos de l'étiologie, du diagnostic et du pronostic des troubles de l'intelligence.

Étiologie. — Tandis que la pathogénie étudie les causes prédisposantes, l'étiologie est l'analyse des causes déterminantes ou occasionnelles. Les troubles de l'intelligence résultent de la conjonction de deux causes occasionnelles, dont l'une est subordonnée à l'autre : d'une part, un agent producteur de lésions cérébrales; d'autre part, une lésion cérébrale.

L'agent producteur de lésion cérébrale est soit un microbe, soit une toxine, soit un toxique, soit une auto-intoxication, soit l'absence totale ou partielle d'une sécrétion normale.

Quant à la lésion cérébrale, elle consiste dans la mort ou dans la maladie de cellules nerveuses et de fibres nerveuses encéphaliques.

Les troubles de l'intelligence, considérés dans leur étiologie, peuvent être répartis entre quatre ordres de cas, selon le degré de nos connaissances présentes sur leurs causes occasionnelles.

Dans un premier ordre de cas, l'agent producteur de lésion est connu, et la lésion est connue. A ce groupe appartiennent la paralysie générale (syphilis, méningo-encéphalite diffuse), la démence sénile (usure, raréfaction cellulaire), les démences lacunaires (ramollissement ou thrombose, destruction locale).

Dans un second ordre de cas, l'agent producteur de lésion est connu, et la lésion est supposée. A ce groupe appartiennent les psychoses aiguës toxiques et infectieuses.

Dans un troisième ordre de cas, l'agent producteur de lésion est

supposé, et la lésion est supposée. A ce groupe appartiennent les psychoses par auto-intoxication probable, telles que la mélancolie, la démence précoce, les états confusionnels, les psychoses puerpérales.

Enfin dans un quatrième ordre de cas, l'agent producteur de lésion est inconnu, et la lésion est inconnue. A ce groupe appartiennent la manie, la psychose maniaco-dépressive, et surtout les purs délires. A la pathogénie générale, on ne peut ici, en l'état actuel de la science, ajouter aucune précision étiologique. Mais bien entendu, alors même que l'étiologie est présentement ignorée, la pathogénie fournit une donnée capitale, qui ne doit jamais être perdue de vue. C'est que les troubles de l'intelligence ne viennent pas d'en haut, de la pensée logique, du pur raisonnement, d'une erreur de méthode; mais au contraire d'en bas, des conditions biologiques et organiques de l'intelligence. A la base des délires d'interprétation les plus purs, on trouve toujours l'influence de l'affectivité et un état morbide du dynamisme intellectuel.

Diagnostic. — Une maladie mentale d'espèce déterminée se diagnostique à l'aide de symptômes les uns somatiques, les autres psychiques, et parmi ces derniers les troubles de l'intelligence n'ont souvent qu'un rôle effacé.

Pourtant, il est un point capital en pathologie mentale : c'est le diagnostic d'affaiblissement intellectuel léger.

Les autres symptômes venant à manquer ou à être indécis, et le cas n'est point rare, on est exposé à confondre un début de psychose démentielle (paralysie générale ou démence précoce par exemple) avec toutes sortes d'autres maladies d'un pronostic plus bénin et d'une autre thérapeutique, par exemple avec une mélancolie, avec une manie, avec une psychose maniaco-dépressive. Si l'on réussit à déceler l'affaiblissement intellectuel, le diagnostic est tranché, ou en tout cas, éclairé. Sinon, le diagnostic reste en suspens.

On voit toute l'importance d'un diagnostic précoce de l'affaiblissement léger de l'intelligence.

Sur quelles données peut-on affirmer un affaiblissement intellectuel léger?

Nous avons répondu à cette question en exposant les symptômes : mobilité, ténacité, lenteur, déviation, incontinence, antago-

nisme, et nous avons formulé les règles de la subordination des activités : travail professionnel, conduite hors du travail, idéation objective, idéation subjective.

Plusieurs indices séparément insuffisants à asseoir le diagnostic constituent parfois, par leur réunion, une marque péremptoire. Le concours de signes ténus donne lieu à divers complexus capables d'étayer solidement le diagnostic si délicat d'affaiblissement intellectuel léger. Un caractère est commun à ces diverses situations globales déficitaires. C'est que, par rapport au bilan mental antérieur du même individu, alors qu'il jouissait de la plénitude de ses capacités, il y a amoindrissement, régression, abaissement de valeur ou de niveau. Parmi ces états complexes signifiant une déchéance, les deux principaux sont la décadence du travail et la puérilité dans la conduite hors du travail.

La *décadence du travail* est le meilleur et le plus sûr garant d'un affaiblissement incipient de l'intelligence. Sans doute on exhibe, comme des curiosités, des déments de qui l'intelligence paraît assez délabrée, et qui continuent pourtant à travailler utilement dans les asiles, les femmes au ménage, à la couture, au repassage, les hommes au jardinage, à la cordonnerie, à la serrurerie. Sans doute, le premier soupçon d'une psychose démentielle n'est pas toujours suscité par des fautes ou par des négligences dans l'accomplissement des devoirs professionnels, et nous avons vu ici même un mécanicien qui conduisait sans erreurs de service un train rapide sur une de nos plus grandes lignes de chemin de fer, quoique atteint de la plus authentique paralysie générale. Mais si l'on prend soin d'examiner de près l'état intellectuel des déments travailleurs, et d'autre part, la qualité et la quantité de leur production, une fois de plus on voit se dissiper un paradoxe; aisément on se convainc que leur intelligence est moins déchue et leur travail moins bon qu'il ne semblait superficiellement. Et nous avons pu nous assurer que la paralysie générale du conducteur de locomotives avait atteint ses réflexes pupillaires, ses réflexes rotuliens, qu'elle commençait à mettre du pus dans son liquide céphalo-rachidien, mais que son intelligence était encore peu effleurée. De sorte que l'on peut affirmer cette loi générale, ferme base du diagnostic si important d'affaiblissement intellectuel léger : c'est dans le travail professionnel que se décèle d'abord et

le plus sûrement la rétrogradation de l'intelligence. Dans quels actes chaque personne donne-t-elle son maximum d'initiative, de raison, d'attention, de précision, de régularité, de suite? c'est dans le travail payé, dans la spécialité que la société consacre et utilise, sous la garantie d'effectives responsabilités.

La *puérilité* dans la conduite hors du travail se manifeste de façons diverses, selon l'âge réel du malade, selon son sexe, selon le degré de son affaiblissement intellectuel, selon la nature propre de la psychose causale. Elle peut être définie : une modification survenue dans le caractère, dans le sens d'une rétrogradation vers les modes enfantins de penser et d'agir. Chez les hommes apparaissent de prétendues inventions, découvertes et combinaisons, de pseudo-expériences, un pastiche du langage technique, des entreprises de garçonnet vaniteux et ambitieux; chez les femmes, un maniérisme de l'attitude, de la démarche, du regard, du sourire, du geste, de la toilette, de la coiffure, une afféterie du langage, telle qu'on peut l'observer chez les fillettes élevées prétentieusement.

Pronostic. — L'évolution des troubles de l'intelligence est différente suivant la psychose causale, et pour une même psychose, selon la variété.

Étant donné un malade qui présente un ensemble de troubles intellectuels, avec ou sans affaiblissement, que peut-on prédire concernant l'avenir probable de son intelligence? C'est la connaissance des phases de chaque espèce et variété nosologique, qui permet d'ajouter au diagnostic un pronostic.

Il est bien entendu que, dans les cas les plus favorables, ceux où il faut attendre la guérison, ceux où l'on peut prédire une *restauratio ad integrum*, le malade se retrouvera, après la psychose aiguë, ce qu'il était avant, c'est-à-dire un candidat à la maladie. Il se retrouvera avec son terrain pathogène, avec son fond maladif, à la fois affectif et intellectuel. Il continuera à être un indifférent ou un émotif; il continuera à être un absorbé, un inerte ou un suractif, ou encore un oscillant, avec des alternatives dynamiques de l'humeur et de la pensée.

On doit l'avouer, le pronostic des troubles intellectuels est souvent incertain et impossible. Car il est lié au pronostic des maladies mentales, dont les troubles de l'intelligence sont une

partie. Or la marche particulière de chacune des maladies mentales est bien loin d'être parfaitement connue. Nous ne savons que partiellement, et sur bien des points confusément, quelles sont les maladies mentales, et par suite, nos vues théoriques sur leur marche ne cadrent pas toujours avec la nature, et ne sont pas constamment confirmées par l'événement.

Néanmoins la médecine mentale actuelle commence à posséder quelques éléments d'une classification plus naturelle, et, par suite, d'un pronostic plus certain. J.-P. Falret se plaignait que toute description de la marche de la manie et de la mélancolie fût vaine, car manie et mélancolie, telles qu'on les concevait de son temps, n'avaient, à son avis, aucune réalité naturelle, mais répondaient à un classement artificiel et provisoire. Nous possédons aujourd'hui une connaissance plus parfaite de la manie et de la mélancolie, ou du moins de leur espèce la plus fréquente. La psychose maniaco-dépressive (Kraepelin) est une alternance, et parfois une simultanéité de l'état d'excitation et de l'état de dépression, souvent entrecoupée de périodes neutres de longueur variable. Cette notion permet un pronostic; elle autorise à prédire, pour un malade atteint de psychose maniaco-dépressive, que la crise actuelle sera vraisemblablement suivie de retour *ad integrum*, avec possibilité et même probabilité de crises nouvelles, soit analogues à la présente, soit contraires; en tous cas, cette psychose ne comporte pas d'affaiblissement intellectuel, elle ne compromet pas la validité de l'intelligence, sous bénéfice de la réserve générale formulée tout à l'heure sur la permanence du fond intellectuel pathogène.

Au contraire, les psychoses accompagnées d'affaiblissement de l'intelligence sont généralement d'un pronostic sévère en ce qui concerne la restauration de l'intelligence. Nous avons signalé qu'on est conduit à admettre aujourd'hui l'existence d'affaiblissements intellectuels transitoires, capables de disparaître, de laisser place à la guérison, à la récupération des capacités intellectuelles. Les faits de ce genre, qu'il s'agisse d'affaiblissement fonctionnel passager ou d'affaiblissement organique compensable par des suppléances, sont loin d'être rares, et il faut se garder de les méconnaître. Pourtant il est notoire que, dans l'immense majorité des cas, le pronostic d'un affaiblissement intellectuel même léger, s'il est

authentique et bien constaté, est un pronostic défavorable. L'affaiblissement intellectuel curable ou compensable n'est qu'une exception. L'affaiblissement intellectuel incurable est la règle. Tantôt, à partir d'un certain moment, il cesse de progresser, il passe à l'état d'infirmité de l'intelligence, il se maintient indéfiniment à un taux constant et uniforme. Tantôt au contraire il progresse, soit continûment et sans arrêt, par poussées successives entrecoupées de pauses.

Le pronostic des troubles délirants est subordonné à la présence ou à l'absence d'un affaiblissement intellectuel sous-jacent. Les délires hallucinatoires sont accompagnés d'un affaiblissement d'abord léger, mais progressif, de l'intelligence. Dans leur phase d'activité, ils sont caractérisés par un affaiblissement intellectuel marqué, avec production d'hallucinations et de conceptions délirantes polymorphes, c'est-à-dire variées, non systématisées, sujettes à des transformations multiples. L'affaiblissement intellectuel s'aggravant produit l'inertie mentale; la productivité se tarit, c'est la phase de stéréotypie, le rabâchage de formules délirantes peu systématisées et immuables, récitées, privées de toute vie actuelle. Enfin la phase terminale est la dégradation extrême de l'intelligence, un état d'incohérence où surnagent de rares épaves du passé antérieur et postérieur au délire. Au contraire, les délires de pure interprétation reposent sur la seule base pathogénique de l' « aptitude à délirer », mais sont exempts d'hallucinations et d'affaiblissement intellectuel. Leur phase initiale est faite de suspicion, de recherche, de doute. Leur période d'état est faite de certitude et de systématisation puissante et active, avec réactions, c'est-à-dire production d'actes antisociaux, conséquences logiques du délire. Leur période terminale est caractérisée par la réticence; l'activité délirante s'est apaisée, le malade tend à considérer son délire comme une vieille affaire classée, qu'il finit par laisser dormir, sans pourtant rien abdiquer de ses convictions. Le pronostic des délires d'interprétation est la perpétuité de l'aptitude à délirer, et même, dans la majorité des cas, la pérennité du délire, actif ou apaisé, sans perte de l'intelligence.

THÉRAPEUTIQUE DES TROUBLES DE L'INTELLIGENCE.

Comment doit-on s'y prendre, pour tenter de porter remède, dans la mesure du possible, et sous réserve de succès médiocre ou nul, aux troubles de l'intelligence? La thérapeutique ambitionne d'être l'art de guérir, et doit souvent se contenter d'être l'art de soigner.

Qu'il s'agisse d'une maladie curable ou non, un grand précepte doit régir la thérapeutique des troubles de l'intelligence. C'est que les troubles de l'intelligence ne relèvent que dans des cas rares et exceptionnels de soins s'adressant directement à l'intelligence. Les aborder par la logique, par la discussion, par la persuasion, par l'explication rationnelle, c'est presque toujours faire fausse route. De tels moyens sont à peu près constamment stériles ou même malfaisants tant qu'il s'agit de troubles réels de l'intelligence. Ils ne sont guère susceptibles d'utilité que si l'on a affaire à ces troubles en grande partie factices que l'on appelle hystériques; ici la persuasion peut avoir chance de défaire ce qu'a fait la persuasion.

Un autre cas où le raisonnement est parfois un instrument thérapeutique, à la condition d'être maneuvré avec prudence et tact, se présente dans certaines variétés et à certaines périodes des délires communiqués. Vouloir réfuter un interprétant alors qu'il est en pleine activité, c'est l'aggraver, non le soigner, car la contradiction, même détournée, l'irrite, le bute, lui fait inventer de nouveaux sophismes. Mais il advient qu'un délire d'interprétation tende naturellement à s'apaiser, surtout chez les interprétants passifs, persuadés, dans les délires à deux. Séparé de la personne dont il subit le fâcheux ascendant, et de qui il épousait le délire, ce malade peut aller vers le doute et vers l'abandon du délire communiqué. C'est alors que le médecin peut essayer de prendre à son tour un ascendant utile, et contribuer, en s'adressant à la raison, à hâter la ruine du délire d'emprunt.

En dehors de ces cas, la thérapeutique des troubles de l'intelligence ne s'adresse pas directement à l'intelligence. Elle a recours à des moyens indirects, dont plusieurs ont une efficacité partielle non douteuse, et qui ont pour but d'assurer au malade le minimum

de danger, de fatigue, d'inadaptation, et le maximum de chances favorables : l'isolement, la surveillance, l'hygiène générale, et, lorsqu'il est possible, le travail.

*
* *

Pour conclure, nous envisagerons le rapport entre le point de vue psychologique et le point de vue clinique dans l'étude des troubles de l'intelligence.

Pendant tout le cours du XIXe siècle ont fleuri en France, côte à côte, et ont collaboré deux grandes écoles d'aliénistes : l'école anatomo-pathologique, l'école médico-psychologique.

Si nous lisons les confessions des grands aliénistes français du XIXe siècle, nous y trouvons l'aveu de désillusions. Ils ont traversé l'anatomie pathologique comme une étape, sans pouvoir s'y arrêter, puis ils ont traversé la psychologie comme une autre étape, sans pouvoir s'y reposer davantage. Ils n'ont pu se fixer ni à l'une, ni à l'autre, parce que ni l'une, ni l'autre ne leur a fourni la rénovation et le progrès définitif de la médecine mentale.

L'anatomie pathologique, en premier lieu, ne montre guère que des lésions terminales, mais les lésions les plus importantes pour la connaissance des maladies mentales nous échappent, nous ignorons presque toujours les lésions initiales.

La psychologie, de son côté, et c'est surtout à la psychologie écossaise que nos pères avaient recours, à la psychologie des facultés, n'aboutit qu'à des analyses théoriques, qu'à des classements arbitraires. C'est ainsi que Heinroth, empruntant à la psychologie écossaise ses cadres, divisait toutes les psychoses en folies de l'intelligence, folies de la sensibilité et folies de la volonté. J.-P. Falret dénonçait cette classification comme fantaisiste et dépourvue d'utilité pratique.

Sur la fin de sa carrière, il reprochait à la psychologie de séparer violemment les faits que la nature a réunis et de réunir artificiellement ceux qu'elle a le plus profondément séparés.

Ainsi découragés de demander un guide soit à l'anatomo-pathologie soit à la psycho-pathologie, espoirs déçus de leur jeunesse, les vieux aliénistes s'enfermèrent finalement au refuge de la clinique. C'est par 'observation des malades mentaux que désormais ils ont cherché à discerner les espèces nosologiques et les lois

d'évolution de chaque maladie. D'après cette conception, c'est à la clinique empirique qu'il appartient de conduire le progrès de la science mentale. Quant à l'anatomie et à la psychologie, destituées de leurs prétentions premières, incapables de guider, elles doivent garder le rang d'aides, d'auxiliaires.

Cette subordination de la psycho-pathologie à la clinique, subordination qu'elle partage avec l'anatomo-pathologie, est légitimement restée établie depuis lors. Située à mi-chemin entre la psychologie générale et la clinique, la psychologie pathologique doit choisir entre deux méthodes. La première pourrait être appelée la *méthode psychologique en psycho-pathologie;* c'est à la psychologie normale qu'elle demande ses inspirations et ses directions; elle ne traite la clinique que comme une source de documents généralement trop concrets pour elle, qu'elle compulse, dissocie et groupe à sa guise, sans s'embarrasser des complexes nosologiques; c'est une psychologie philosophique enrichie d'illustrations médicales, c'est une psycho-pathologie à l'usage des philosophes. La seconde est la *méthode clinique en psycho-pathologie;* c'est à la médecine mentale qu'elle emprunte ses notions fondamentales et ses principes régulateurs; elle traite la psychologie normale générale comme une source de documents, généralement trop doctrinaux pour elle et trop abstraits; c'est une psychologie à l'usage des médecins. Nous préférons délibérément cette dernière, convaincus que c'est en se mettant à l'école des faits que l'on a chance de perfectionner les doctrines.

Mais la clinique ne saurait se passer un seul instant de ses deux aides. Sans eux elle n'est qu'une aveugle routine. Et en particulier, l'observation clairvoyante des malades mentaux est impossible sans psychologie. Aussi voyons-nous actuellement les cliniciens s'inspirer des psychologues bien plus qu'ils ne les inspirent.

Il est temps de mieux adapter l'instrument psychologique à l'usage psychiâtrique. A la vieille doctrine écossaise des facultés, qui continue à régner, plus ou moins déguisée, dans l'enseignement psychologique, il faut substituer une psychologie répondant aux besoins de l'observation médicale et de la pratique. Tâche difficile, à laquelle notre contribution travaille.

Dr Revault d'Allonnes.

L'intérêt

1. — La place que l'intérêt occupe dans la science psychologique n'est pas en rapport avec le rôle qu'il joue dans notre vie. La difficulté de définir ce processus, de l'isoler et de l'observer pour lui-même en est la cause. Son importance a cependant été reconnue de tout temps, soit dans l'art et la littérature, soit surtout dans l'éducation. Pour instruire l'enfant, il faut autant que possible l'intéresser; ce principe est un des plus anciens de la pédagogie et même, un des rares qui n'aient jamais été contestés! Personne, en effet, à notre connaissance, n'a jamais proclamé que, de deux méthodes, l'une intéressant l'enfant, l'autre ne l'intéressant pas, la seconde est la meilleure. S'il n'a pas toujours été formulé explicitement, ce principe se retrouve dans toute l'histoire de l'éducation. La maïeutique de Socrate se fondait déjà en partie sur l'intérêt d'activité mentale qu'elle provoque chez l'élève. Platon a proclamé le principe de l'éducation intéressante. Aristote appuie l'enseignement de la musique sur cette constatation que : « les jeunes gens ne supportent pas volontiers tout ce qui est fade et languissant[1] ».

Dans les temps modernes, Rabelais, sans nommer l'intérêt, le poursuit d'heure en heure. Montaigne veut « éveiller l'appétit de l'enfant envers ses leçons ». Ramus s'applique à supprimer « les espines, les cailloux et tous empêchements et retardements des esprits ». Comenius intéresse l'enfant par des méthodes vivantes dont beaucoup sont aujourd'hui encore actuelles. Fénelon, Fleury, Rollin, plus tard Rousseau, s'accordent sur ce point. La plupart de ces auteurs ont pratiqué l'éducation intéressante plus qu'ils n'en ont posé le principe; ils l'ont affirmé par la pratique plus que par la théorie. Rabelais et Montaigne ont adopté l'attitude inverse : ils critiquent très fort ce qui existe, pour appeler des réformes;

1. Aristote, *Politique*, liv. VIII, chap. v.

méthode aisée et banale qui, cependant, sous leur plume géniale, acquit une rare puissance. Dans un temps où l'obscurantisme du moyen âge semblait avoir faussé pour longtemps les notions de toutes choses, ils ont proclamé la nécessité de recourir aux aspirations de l'enfant, de respecter sa nature, de faire appel à son intérêt. Rousseau reprit ces doctrines et les popularisa. Des attitudes aussi disparates ne pouvaient aboutir à une doctrine systématique de l'intérêt éducatif. Cette tâche fut entreprise par Herbart, qui, le premier, réunissant les éléments de la pratique, tenta de les ériger en système.

Le principe du recours à l'intérêt dans l'éducation est donc aussi vieux que l'éducation elle-même. C'est le bâton de voyage de l'éducateur. Comment se fait-il qu'il ne soit pas plus universellement le levier de l'enseignement? Les causes en sont multiples. La première a déjà été signalée : la psychologie de l'intérêt, qui jusqu'à ces derniers temps, était un mystère, reste encore incomplète. Une seconde cause réside dans la nature des choses. En dehors du fatras d'inutilités dont la convention a surchargé l'enseignement, se trouvent des objets qui ne peuvent, bon gré mal gré, offrir d'intérêt pour l'enfant et qui pourtant sont indispensables. Des notions telles que $7 \times 8 = 56$, ou l'orthographe du mot *Europe*, ne présentent pas plus d'intérêt pour lui que, pour la plupart des adultes, le produit de $8\,454 \times 39\,575$. Enfin, troisième cause, tous les hommes ne sont pas également aptes à intéresser leur prochain; lorsque ce dernier est un enfant et que l'intérêt devient le ressort de notre influence, celle-ci risque d'être fort inégale suivant les maîtres.

De ces trois causes, une au moins, la première, peut être atténuée par l'étude de la psychologie de l'intérêt, car, pour recourir à un moyen d'action, encore faut-il le connaître. Le but des lignes qui suivent est de contribuer dans la mesure du possible à décrire ce processus et à en définir la nature.

*
* *

2. — Au premier rang des doctrines contemporaines de l'intérêt, il convient de placer celle de l'école herbartienne, moins, il est vrai, en raison de sa valeur psychologique que de l'influence considérable que cette école exerce encore à l'heure actuelle dans

le monde, principalement en Allemagne et aux États-Unis. La conception de l'intérêt, chez Herbart, n'est pas très claire. Il en donne cette définition : « l'intérêt est l'activité de l'homme dans toutes ses manifestations internes, mais sans ses dernières formes extérieures de l'acte et du désir[1] ».

Au fond, pour Herbart, l'intérêt diffère à peine de l'attention spontanée : c'est la prédominance d'une représentation (perception, idée, etc.) sur les autres, en vertu de son énergie supérieure[2]. Toutefois il reconnaît bien en lui une véritable activité de la conscience[3]. Pour lui, l'intérêt est le fondement du caractère, de l'activité volontaire. Il apporte à celle-ci la faculté d'accomplir ses décisions. Les continuateurs de Herbart, notamment Ziller et Rein, ne se sont pas sensiblement écartés, sur ce point, de ses enseignements. Toutefois ils ont admis la présence, dans les processus d'intérêt, d'un élément affectif que le maître avait méconnu.

Cette doctrine est déduite plus qu'observée. Mais elle a rendu de grands services à l'éducation. Elle a constitué une utile hypothèse de travail; elle ne s'écarte du reste pas entièrement des faits : la prédominance d'une représentation sur une autre, l'attention involontaire et l'intérêt présentent entre eux, non seulement des analogies évidentes, mais parfois une identité complète.

Aux vues intellectualistes de cette école, il faut opposer la psychologie affective de l'intérêt, professée sous diverses formes par Ribot, par Dumas, Lipps, Ostermann etc. Suivant eux, la base de l'intérêt est toujours affective; il dérive toujours des tendances, des sentiments, en un mot des phénomènes qui constituent l'élément moteur de la conscience. Ces doctrines s'attachent au rôle biologique de l'intérêt, alors que, dans leurs analyses, les théories intellectualistes s'arrêtent à une de ses manifestations principales : le triomphe de l'idée la plus influente. Les principaux travaux dans lesquels la théorie affective de l'intérêt a été développée sont ceux de Th. Lipps, d'Ostermann et de Nagy[4].

1. Herbart, *Pédagogie générale*, liv. II, chap. II, n° 2.
2. On sait que Herbart ramène toute la psychologie au conflit et à la prédominance mécanique des faits élémentaires de la conscience.
3. Herbart, *Esquisse d'un cours de Pédagogie*, § 62.
4. Th. Lipps, *Denken, Fühlen und Wollen*, 2e éd., Leipzig, 1907; W. Ostermann, *Das Interesse*, 2e éd., Oldenburg-Leipzig, 1907 (voir aussi, du même auteur, dans l'Encyclopédie de Rein, sous *Interesse*, un court résumé de sa doctrine); L. Nagy, *Psychologie des kindlichen Interesses*, Leipzig, 1912.

De nombreuses études sur l'intérêt ont vu le jour aux États-Unis, ces dernières années. Leur doctrine dominante est celle qu'ont proclamée Dewey et, avec lui, divers auteurs, entre autres Degarmo, King, etc. L'intérêt est une forme d'instinct ou de tendance, ou de sentiment, le sentiment du moi dans son activité pour s'exprimer lui-même [1]. Une définition aussi abstraite semble être de maigre ressource pour le psychologue et l'éducateur; mais, chez ces auteurs, elle se trouve accompagnée d'excellentes applications pratiques. Plusieurs psychologues américains se sont du reste écartés de cette doctrine; mentionnons spécialement Pillsbury, pour lequel l'intérêt n'est que l'aspect objectif de l'attention : c'est la qualité que nous attribuons aux objets de notre attention[2]. L'intérêt, d'après cet auteur, n'est même pas une condition de l'attention [3].

En présence de tant de vues contradictoires, une seule voie sûre s'offre à nous. Elle consiste à nous adresser à la réalité, aux faits d'intérêt, tels que la vie de tous les jours permet de les observer. On en analysera le contenu, séparant ce qui leur est commun de ce qui est accidentel et l'on parviendra de la sorte à discerner le véritable caractère de l'intérêt.

3. — L'introspection, qui a servi de base première à nos connaissances de psychologie, est d'utilité restreinte pour l'étude de l'intérêt. Cette méthode s'efface aussitôt que, dans nos observations, le phénomène examiné entre en conflit avec notre attitude introspective. C'est le cas de l'intérêt. L'expérimentation, d'autre part, malgré les services appréciables qu'elle rend dans d'autres domaines, n'a guère pu s'appliquer jusqu'ici à l'intérêt. Ce processus est entouré de trop de faits secondaires pour pouvoir être considéré isolément. Il est du reste si subtil que les conditions requises par l'expérience suffiraient, à elles seules, à troubler sa marche normale. Dans ces circonstances, les seules méthodes dont nous disposions sont : d'abord l'introspection remémorée,

1. J. Dewey, dans *Educational Essays*, réédités à Londres, 1910, p. 95 (voir aussi trad. française, *L'École et l'enfant*, Neuchatel, 1913, p. 18); Ch. Degarmo, *Interest and Education*, New-York, 1908, p. 12; Irv. King, *Psychology of Child development*, Chicago, 1907, p. 154. Pour ce dernier auteur le moteur de l'intérêt est plutôt actif qu'affectif.

2. W.-B. Pillsbury, *L'Attention*, trad. fr., Paris, 1906, p. 72.

3. *Ibid.*, p. 73 et suiv.

méthode fragile en raison de la sélection que nos mouvements affectifs opèrent constamment parmi nos souvenirs; puis l'observation directe sur les tiers, et en particulier l'enquête. Cette méthode elle aussi expose à de constantes erreurs, notamment à des erreurs d'interprétation.

Jour après jour, l'expérience et l'adaptation au milieu viennent influer sur notre intérêt et le modifier. Pour le suivre avec quelque exactitude, il faut donc l'observer aussi bien chez l'enfant que chez l'adulte; car c'est chez l'enfant qu'on aura le plus de chance de le rencontrer sous sa forme primitive.

*
* *

4. — Pendant de longues années, j'ai pu observer de près l'intérêt des enfants pour la chasse aux papillons. J'y prenais part avec eux et mesurais d'autant mieux l'activité et l'intérêt qu'ils y apportaient. C'est, de tous les domaines d'observation de l'intérêt, un des plus fertiles, tant par sa fréquence que par sa variété. Nagy y revient souvent et sa moisson est riche.

L'intérêt des enfants pour les papillons varie très sensiblement suivant les sujets :

1° De très bonne heure, certains enfants poursuivent les papillons. Après capture, ils en jouent un instant, puis les perdent de vue. D'autres enfants rapportent le papillon dans une boîte, mais le délaissent ensuite, quels que soient vos efforts pour le leur faire soigner et conserver.

2° D'autres étalent et conservent l'insecte, mais sans souci d'en rechercher le nom et de le classer, quel que soit encore votre effort pour les y encourager au moyen de livres, d'atlas etc. ·

3° D'autres enfin déterminent et classent tous les individus conservés. Les uns se servent simplement des planches des atlas, sans aucune investigation méthodique, tandis que d'autres s'éclairent de lectures, analysent systématiquement les spécimens pour les classer d'eux-mêmes et, ainsi, parfois sans aucune intervention de leurs parents, ébauchent déjà une attitude scientifique précoce[1].

On n'a guère cherché jusqu'ici à distinguer ces attitudes si variées. On y a vu simplement les diverses manifestations d'un « intérêt pour les papillons », ou même d'un « intérêt pour les

1. Ces faits se rencontrent à des âges très divers; mais tous ont été observés sur des enfants de douze et treize ans.

collections ». Or, l'examen le plus élémentaire démontre qu'on se trouve en présence de situations très différentes. L'enfant s'intéresse successivement : *a*) à la perception du papillon, *b*) à sa poursuite, *c*) à sa capture, *d*) à sa possession, *e*) à sa préparation, *f*) à sa conservation, *g*) à son nom et à son classement, *h*) à sa détermination, *i*) à sa connaissance scientifique ou, semble-t-il, à l'activité intellectuelle pour elle-même. Dans le premier cas, les processus *a* à *c* entrent seuls en jeu; dans le deuxième apparaissent les processus *d* et *e*; dans le troisième interviennent successivement les processus *f* à *i*. Or, ces processus diffèrent trop les uns des autres pour qu'il soit permis d'identifier les cas disparates dont ils constituent chacun le trait principal.

5. — En quoi consiste *l'intérêt* dans ces divers exemples? On y rencontre partout :

1° Une perception visuelle, la vue du papillon (ou, dans certains cas, la représentation du papillon).

2° L'évocation, par cette perception (ou cette représentation), du souvenir de captures antérieures, de l'idée de possibilité d'une capture nouvelle.

3° Puis l'évocation d'un autre souvenir : le souvenir que le papillon, sa poursuite, sa capture conduisent à la satisfaction d'une tendance affective; autrement dit que l'objet perçu (ou représenté) peut servir de *moyen* pour la *satisfaction* d'une tendance, d'un instinct, d'une impulsion affective.

4° Ce souvenir, cette constatation de l' « instrumentalité » de l'objet [1] a pour effet immédiat la fixation de l'attention sur l'objet. La fixation de l'attention est automatique, elle est une réaction instantanée de la pénétration de l'idée d'instrumentalité dans la conscience, souvent même sous une forme à peine consciente. Non seulement l'attention est ainsi dirigée sur l'objet, mais elle s'y maintient, et lorsqu'elle s'en est éloignée, elle y revient, sans que l'intervention d'un effort volontaire soit pour cela nécessaire.

Un point est resté en suspens dans cette analyse : Que sont cette tendance, cet instinct, dont la satisfaction est entrevue au travers de la perception de l'objet? Reprenons nos exemples. Dans les

1. On nous permettra de désigner par cette expression « la qualité d'un objet de pouvoir servir plus ou moins indirectement d'instrument à la satisfaction d'une tendance affective ».

trois cas, l'enfant perçoit, dans le papillon, dans sa poursuite et sa capture, des moyens de parvenir à la satisfaction d'une impulsion commune à tous les enfants, impulsion qui, sans justifier complètement le nom d'instinct cynégétique, présente avec lui quelque analogie; c'est une sorte d'instinct de poursuite et de capture.

Puis, si l'on examine séparément chaque cas, on constate que le premier ne contient que sous une forme rudimentaire le processus de l'intérêt; l'objet perçu, le papillon, y constitue à peine un *moyen* d'arriver à la satisfaction; il est plutôt, lui-même, l'objet satisfaisant, l'objet du mouvement affectif, de l'instinct de poursuite. Cette distinction devient claire par la comparaison avec le second cas, celui où l'enfant chasse les papillons pour les étaler et les conserver, dans le but de satisfaire un instinct de possession. La poursuite et la capture du papillon sont des moyens de parvenir à la satisfaction de cet instinct. C'est à ce titre qu'ils accaparent l'attention. Il en est de même de toutes les opérations de préparation, étalage, etc., etc., elles conduisent à ce résultat : posséder une collection satisfaisante. Ces opérations n'offriraient plus aucun intérêt (et par conséquent cesseraient de retenir son attention) si l'on exigeait par avance de l'enfant qu'il détruisît tous les sujets ainsi préparés. Leur caractère instrumental disparaissant, elles perdraient leur intérêt.

Il est superflu de renouveler tout au long cette analyse pour le troisième cas. On y voit intervenir une nouvelle tendance, la recherche du plaisir d'activité intellectuelle. L'enfant s'intéresse aux moyens qui conduisent à la satisfaction de cette tendance.

Dans ce processus de l'intérêt, la présence d'éléments mnésiques, d'évocation de souvenirs, implique des expériences passées. C'est par exemple seulement après avoir vu la collection de son père ou de ses amis, en suivant leurs conseils ou leur exemple, que l'enfant découvre la possibilité de satisfaire, au moyen d'une collection proprement préparée, un instinct de possession. C'est seulement après avoir éprouvé, sous la conduite de ses devanciers, la joie de réussir à déterminer scientifiquement une espèce, à grouper les espèces d'une famille, etc., qu'il entrevoit, dans la capture d'un papillon, un moyen de renouveler ce plaisir. Ainsi, aussi longtemps que la satisfaction d'une tendance n'a pas été expérimentée ou observée par lui, les moyens pour y parvenir lui paraissent dénués

d'intérêt. Ce fait se vérifie constamment chez l'enfant. On est parfois étonné de découvrir à quel point certains jeux, certains sports, qui intéressent vivement d'autres enfants du même âge, lui sont indifférents jusqu'au moment où l'expérience lui en a enseigné les résultats [1].

Une autre remarque que suggère l'analyse de l'intérêt, c'est que les objets sur lequel il se porte n'étant que des moyens, des intermédiaires, ils peuvent être d'une banalité complète, ne présenter par eux-mêmes aucune valeur de satisfaction et provoquer néanmoins l'intérêt. Étaler des papillons serait pour la plupart des collectionneurs une opération ennuyeuse, si le but lointain ne lui conférait de l'intérêt. Cependant, l'objet intéressant peut aussi être déjà un objet satisfaisant par lui-même. La capture du papillon, intéressante comme instrument de satisfaction de diverses tendances, est, en même temps, objet de satisfaction de l'instinct de poursuite. Il en est de même pour la possession de la collection, etc.

En résumé, l'analyse du processus de l'intérêt révèle le contenu suivant :

1° Perception (ou représentation) d'un objet. 2° Evocation du souvenir que cet objet a servi antérieurement et pourra servir à la satisfaction d'une tendance, d'un instinct, en un mot d'une impulsion affective. 3° Fixation immédiate et maintien de l'attention sur cet objet.

6. — Cette description montre que l'intérêt ne constitue pas un fait simple, comme la sensation, la mémoire, etc., mais bien un processus complexe. Toute étude de l'intérêt qui néglige ce caractère de complexité aboutit forcément à une impasse. C'est ce qui arrive trop souvent. Considérant les deux grandes catégories de faits de conscience, la sensibilité et l'intelligence, on s'applique à ramener à l'une ou à l'autre l'intérêt, et l'on se condamne par là à n'en donner qu'une définition inadéquate ; ces deux catégories de processus psychologiques ne se trouvent nulle part plus intimement mêlés. L'intérêt représente en quelque sorte le point de croisement où ils se rencontrent. Participant ainsi à la fois à ces deux aspects de la vie psychique, il échappe d'autant plus aisément à notre analyse. Mais,

1. J'en ai fait spécialement l'observation pour le jardinage et pour les courses de montagne.

aussitôt qu'on se rend un compte exact de sa nature complexe, les problèmes qu'il soulève se résolvent successivement sans difficulté.

7. — La description qui vient d'être donnée de l'intérêt en comprend tous les éléments. On peut se demander si elle n'en contient aucun de trop; ou, plutôt, si, de ces divers constituants, il ne s'en trouve pas un qui soit primordial, essentiel, le reste n'étant que secondaire. C'est ce qu'ont admis plusieurs des théories modernes dont il a été fait mention plus haut. Sans les discuter en détail, il y a lieu d'examiner si, et dans quelle mesure, elles sont en opposition avec notre définition du processus.

Pour Ostermann [1], l'intérêt est un *sentiment*, ou il en dérive et, dans ce cas, c'est encore le sentiment qui est la cause du phénomène, sous forme de souvenir ou de ré-attente. Cette conception n'est pas entièrement adéquate aux faits. L'objet de notre intérêt ne peut être identifié avec l'objet de notre sentiment. Je désire le beau temps, je m'intéresse au baromètre. Mais le baromètre n'est aucunement l'objet de mon désir ou de mon sentiment. De même, l'objet de mon sentiment n'est pas l'objet de mon intérêt. Contrairement à ce qu'on voit affirmer très souvent, l'homme affamé ne s'intéresse pas à sa nourriture; il la mange et en jouit. Il y a là une action et la satisfaction d'un appétit, non un exemple d'intérêt.

Cette conception de l'intérêt comme un sentiment se retrouve dans plusieurs auteurs. Ainsi, Nagy [2] appelle l'intérêt un sentiment, le sentiment d'intérêt (*Interessegefühl*). Pour Külpe, l'intérêt est, avant tout, un sentiment de plaisir qui fixe l'attention sur le contenu qui lui est attaché [3]. Cette définition s'applique aussi bien au plaisir que nous éprouvons à suivre les gambades d'un jeune animal qu'à l'impression retirée de la vue d'un jeune marronnier sortant de son marron. Cependant ces deux états de conscience sont très différents. Les gambades d'un jeune chien nous *charment*; le spectacle du petit marronnier nous *intéresse*; son caractère d'instrumentalité se découvre au premier examen : nous sentons vaguement qu'à le contempler nous donnons satisfaction à certains besoins intellectuels, au besoin d'explication de

1. Ouv. cité, p. 38.
2. Ouv. cité, p. 16-19.
3. O. Külpe, *Grundriss der Psychologie*, Leipzig, 1893, p. 455

faits restés jusqu'ici trop théoriques dans notre esprit et dont la démonstration concrète s'offre à nous. Au contraire, un enfant de trois ans qui, ayant laissé en automne des marrons dans sa caisse de sable, y retrouva au printemps une petite forêt fut *charmé*, comme nous le sommes par le jeune animal, mais non *intéressé*. On lui montra la germination des marrons, il la contempla avec plaisir mais sans intérêt proprement dit. C'était un fait nouveau, mais, à cet âge inexpérimenté, il n'ouvrait la voie à aucune satisfaction affective.

Si la théorie assimile souvent l'intérêt au sentiment, on peut dire que l'expérimentation et la pratique les confondent presque toujours. Que d'enquêtes ont été tentées en vue de déterminer l'intérêt des enfants pour certaines branches d'enseignement, pour certains jeux, etc.! Ces études, le plus souvent, n'ont mis en lumière, sous le nom d'intérêt, que des goûts, des instincts ou encore des sentiments de préférence à l'égard de la personne qui enseigne, qui dirige un jeu, etc. Les exemples de confusion de ce genre sont nombreux. Certes tous ces éléments affectifs peuvent provoquer l'intérêt, mais ils ne *sont* pas l'intérêt.

Un autre phénomène que l'on assimile fréquemment à l'intérêt, c'est l'attention dite spontanée. On y reconnaît, nous l'avons vu, tantôt la base de l'intérêt, tantôt ce processus lui-même, qui n'est alors considéré que comme l'aspect objectif de l'attention spontanée, ou comme une attention intensifiée. Que l'intérêt ait pour conséquence de provoquer l'attention, cela est incontestable. Mais il n'y a pas là une raison suffisante pour les assimiler l'un à l'autre. Si tout processus d'intérêt agit sur l'attention, la réciproque n'est pas vraie; de nombreux cas d'attention spontanée sont étrangers à l'intérêt. Toute sensation brusque, un éclair qui traverse le ciel, le fracas d'une vitre qui se brise, accaparent l'attention sans aucun éveil de l'intérêt.

On ne peut donc ramener exclusivement l'intérêt soit aux éléments affectifs, soit à l'attention; mais on y retrouvera toujours, très nette, la marque de ces processus, ainsi que nous l'a révélé l'examen des faits.

8. — L'intérêt étant un phénomène psychologique semble devoir être purement subjectif. Néanmoins on parle constamment de l'intérêt que présente une chose en elle-même : on affirme volon-

tiers d'un objet qu'*il est intéressant*. Les faits paraissent donner raison à cette conception courante; de deux livres, de deux orateurs, l'un est intéressant, l'autre ne l'est pas; l'intérêt semble donc bien être une qualité de l'objet qui nous intéresse. Il semble même que le fait de « conduire à la satisfaction d'un de nos instincts » est une qualité de l'objet : le pouvoir de calmer la soif est un caractère de l'eau fraîche. Mais en tout cela on ne tient compte que d'une partie des faits et on néglige les autres : on ne considère que la qualité instrumentale de l'objet, en quelque sorte sa valeur, qui, par elle-même, présente un certain caractère objectif, puisqu'elle est l'*objet* de notre jugement ou de notre pensée. Or, le véritable facteur, l'excitant qui provoque la réaction de l'attention, ce n'est point la qualité instrumentale de l'objet, mais la « *notion* ou le *souvenir* que l'objet possède cette qualité ». C'est là un fait mnésique, c'est-à-dire intellectuel, et par conséquent rigoureusement subjectif. L'analyse de l'intérêt fournit ainsi à la fois l'explication et la démonstration de la subjectivité de ce phénomène.

Une autre conséquence de la nature de l'intérêt et spécialement de son caractère subjectif est que nous ne pouvons pas proposer une classification des intérêts. Il n'existe pas *des intérêts*, mais *l'intérêt*. Toute tentative de classification doit être reportée sur les phénomènes affectifs qui sont derrière le processus. On sait combien cette entreprise est délicate, qu'il s'agisse de classer les faits affectifs ou d'en étudier l'évolution.

*
* *

9. — En raison de la complexité de l'intérêt, il y a lieu, pour bien comprendre son rôle dans la vie psychologique d'étudier séparément le fonctionnement des deux éléments dont il se compose. Nous aborderons en premier lieu l'*élément intellectuel*.

Cet élément consiste dans la notion que l'objet peut servir d'instrument à la satisfaction d'une impulsion affective. Il ne s'agit pas du jugement constatant cette qualité, c'est-à-dire, par conséquent, d'un jugement de valeur; cette constatation appartient au passé; elle est antérieure au processus de l'intérêt. Celui-ci contient, non un jugement, mais le *souvenir* de ce jugement. Une expérience antérieure a enseigné que l'objet est favorable à la satisfaction

d'une impulsion. Le retour de la représentation de l'objet dans le champ de la conscience évoque cette notion. Celle-ci, aussitôt évoquée, attire l'attention sur l'objet et l'y maintient ou, au besoin, l'y ramène.

Il faut remarquer que cette notion évoquée demeure presque toujours subconsciente ou même totalement inconsciente. Le même fait se retrouve constamment dans les processus psychologiques où une évocation produit une réaction automatique. Un passant rencontre un obstacle; si c'est une poutre posée sur le sol, il l'enjambe; si c'est une palissade d'un mètre de hauteur, il fait un détour. En tout cela, la notion qu'il peut ou qu'il ne peut pas franchir l'obstacle est certainement la cause qui le détermine à agir dans un sens ou dans l'autre. C'est la seule explication de ce changement d'attitude. Cependant cette notion ne pénètre pas dans le champ de la conscience; *en apparence* c'est la perception de l'obstacle qui a déclanché l'acte. Une économie identique se produit dans l'intérêt; un homme acquiert une automobile et apprend à la conduire; à partir de ce moment, il s'intéresse à toutes les voitures qu'il rencontre, suit les manœuvres des chauffeurs, etc., alors qu'il y restait jusque-là complètement indifférent. Demandez lui pourquoi les voitures automobiles l'intéressent, il vous répondra que c'est parce qu'il en possède une, sans avoir aucune conscience de la cause immédiate de son intérêt. Vous devrez recourir à sa réflexion, à une sorte de psycho-analyse, pour l'amener à découvrir qu'en fixant son attention sur la manœuvre d'un chauffeur, il était mû par la notion inconsciente qu'il en retirerait peut-être quelque enseignement de nature à élargir ses connaissances, à améliorer sa manière de conduire et à satisfaire ses nouveaux goûts sportifs. Après réflexion, rien ne lui semble plus clair, sur le moment rien n'était moins apparent[1].

Une circonstance spéciale contribue à l'inconscience de la notion d'instrumentalité. L'évocation, si vague soit-elle, de cette notion, a pour effet la réaction immédiate de l'attention sur l'objet. L'atten-

1. J'ai pu même observer le cas suivant : un débutant trouvait le métier de chauffeur très ennuyeux; lorsqu'il devint parfaitement maître de sa machine, il finit par en retirer du plaisir. Or, c'est *à dater de ce moment-là seulement* qu'il commença à s'intéresser aux automobiles qu'il rencontrait. Cet exemple montre l'intérêt ne surgissant que lorsque apparut un goût de l'automobilisme qui réclamait satisfaction.

tion étant ainsi détournée des phénomènes internes, il devient impossible de reconnaître le contenu de ces derniers, et même d'en constater l'existence. De la sorte, ils demeurent nécessairement inaperçus.

Si l'on se reporte à l'exemple du passant qui évite un obstacle, on remarque l'analogie qui existe entre les notions inconscientes de but qui guident nos actes, et les notions inconscientes d'instrumentalité qui dirigent notre attention sur un objet d'intérêt : même suppression des intermédiaires, même rapidité, même automatisme dans la réaction. Cette analogie est justifiée par la similitude du rôle que joue les unes et les autres dans la vie. Tandis que les premières guident nos relations immédiates avec le monde extérieur, on peut dire que les secondes commandent toute notre vie psychique. Tout cet ensemble de représentations subconscientes influe, par l'intermédiaire de l'intérêt, sur notre activité, en dirigeant perpétuellement notre attention sur tout ce qui peut nous donner accès à la satisfaction de nos tendances, de nos instincts, de tous nos besoins.

10. — Un résultat important du fonctionnement de l'intérêt est de circonscrire l'objet de notre attention. Il n'y a, dans la nature des choses, aucun motif pour que, parmi tout ce qui nous entoure et sollicite notre perception, l'attention se fixe sur un point plutôt que sur un autre. Mais, qu'une perception (ou, à sa suite, une représentation) vienne à évoquer le souvenir que tel objet peut conduire à la satisfaction d'une de nos impulsions, aussitôt l'attention s'attache à cet objet. C'est là une sélection opérée par l'intérêt, ayant pour effet d'étendre notre pouvoir d'action à tout ce qui peut servir de près ou de loin nos besoins. A cette opération vient s'en ajouter une autre d'un effet plus profond encore. En présence de divers objets, de divers événements, notre attention est dirigée par l'intérêt tantôt sur l'un d'eux, pris dans son ensemble, tantôt sur une de ses parties ou sur une partie de cette partie; ou, encore, elle peut embrasser, non pas un objet unique mais plusieurs des objets en présence, qu'elle adopte et envisage comme un tout homogène. Il se produit ainsi, suivant nos besoins, des opérations d'analyse ou de synthèse qui déterminent les contours de l'objet de notre attention, que cet objet appartienne à la perception ou à la représentation. Sur la place d'une grande ville le touriste contemple

tout un ensemble pittoresque de vie de mouvement, là où le détective ne perçoit qu'un homme ou peut-être qu'un unique signe distinctif de son visage. Ce pouvoir d'analyse et de synthèse joue un rôle directeur dans notre vie psychique en déterminant l'étendue de chacun des objets de notre attention. En même temps il est le point de départ de toutes les opérations d'abstraction. Elles ne se produisent que par l'isolement, la sélection d'un des éléments du tout qui s'offre à notre attention, et cette sélection lorsqu'elle s'opère dans le but de satisfaire aux besoins de l'existence [1] apparaît comme l'œuvre de l'intérêt. L'intérêt se révèle ainsi comme le fil conducteur au moyen duquel notre vie affective dirige, d'instant en instant, la marche de notre intelligence.

11. — Enfin, cette fonction de sélection, que l'intérêt exerce en vertu de ses éléments intellectuels, se manifeste encore lorsque deux objets concourent simultanément à attirer notre attention. On observe alors que l'intensité de l'intérêt pour chacun de ces deux objets dépend dans une certaine mesure de l'élément mnésique. Lorsque cet élément est nul, c'est-à-dire lorsque l'individu ignore ou a oublié la qualité instrumentale de l'objet, l'intérêt, nous l'avons déjà remarqué, ne se produit pas. On connaît l'intérêt de l'enfant de la campagne pour tout ce qui, dans son entourage, peut servir ses goûts. Il sait où se trouvent le cerisier, le noyer, le noisetier, le sureau dont on fait une seringue ou un sifflet, etc. Les petits citadins de Nagy ne connaissaient rien de cela; aussi, les voyons-nous passer indifférents devant les choses de la nature. Mais aussitôt que leur maître leur enseigne à transformer une feuille de courge en instrument à vent, la courge, jusqu'ici indifférente, devient pour eux l'objet d'un intérêt constant. Cet exemple est typique; il illustre bien la relation directe et nécessaire qui s'établit entre l'existence d'un souvenir et la manifestation de l'intérêt. On peut donc supposer qu'en présence de deux objets, toutes choses étant d'ailleurs égales, c'est sur celui dont nous possédons le souvenir d'instrumentalité le plus vif que se portera l'intérêt. Ce principe semble confirmé par l'observation; mais en l'état actuel de la science aucun moyen ne permet de le vérifier expérimentalement.

1. Cette sélection est-elle *toujours* l'œuvre de l'intérêt? Cette question, qui touche aux problèmes les plus actuels de la philosophie, sort du cadre de cette étude.

La vivacité d'un souvenir est trop délicate et dépend de trop d'éléments divers pour être observée et mesurée avec quelque précision, surtout dans un cas où la représentation évoquée ne s'élève guère au-dessus du seuil de la conscience.

12. — Les *phénomènes affectifs* ne sont pas tous également aptes à évoquer l'intérêt. Seuls ceux qui tendent vers une satisfaction y contribuent. Ce sont donc, par-dessus tout, les appétits proprement dits : la faim, la soif, l'appétit sexuel, puis nos instincts en général, enfin les sentiments[1].

Que l'objet susceptible de conduire à la satisfaction d'un appétit provoque l'intérêt, cela ne paraît pas douteux. Quel touriste n'a pas connu l'intérêt avec lequel, au retour d'une excursion, la faim et la soif font inspecter les maisons des villages jusqu'à la découverte de l'auberge? Mais il importe de distinguer l'objet de l'intérêt de celui d'un appétit. Aussitôt que l'objet de l'appétit est en notre possession, l'intérêt fait place aux réactions motrices nécessaires pour la satisfaction proprement dite. Manger et boire, nous le répétons, ce n'est pas s'intéresser à sa nourriture ou à sa boisson. Après la satisfaction d'un appétit intervient souvent le dégoût; l'intérêt se porte alors sur les objets de nature à satisfaire le dégoût, c'est-à-dire à éloigner l'objet même sur lequel, quelques instants auparavant, tendait le désir. Ce fait peut s'observer dans la satisfaction de tous les appétits.

A côté des appétits proprement dits, il faut placer l'ensemble de nos instincts. Leurs formes et leurs nuances infiniment variées ne permettent pas d'en tenter ici l'énumération. Nous nous bornerons à une orientation générale.

Au premier rang, on devrait, semble-t-il, faire figurer l'instinct de conservation, qui s'inscrit, théoriquement, à la base de tous les autres. En réalité cependant, ce que l'on désigne sous ce nom est plutôt une forme générale commune à un très grand nombre de phénomènes affectifs, qu'un instinct bien défini, tendant vers un objet dont il tire satisfaction. La faim, la soif, par exemple, tendent certainement à assurer la conservation. De même le dégoût des

1. A cette énumération des appétits, des instincts et des sentiments, il faut encore ajouter les passions, qui en sont une forme exagérée par l'intervention d'éléments d'habitude, d'éléments intellectuels, etc., comme l'a exposé M. Ribot dans son *Essai sur les passions* (Paris, F. Alcan, 1910).

aliments nauséabonds, la crainte de la douleur, etc. Or, à chacune de ces tendances répondent des objets et des satisfactions spécifiques. C'est donc sur chacune d'elles, prise concrètement, que le fonctionnement de l'intérêt peut être observé, plutôt que sur un instinct très général de conservation dont la définition s'étend à tant d'espèces différentes.

Pour la clarté de cette étude les instincts doivent être examinés du point de vue des éléments primordiaux de la conscience. Les relations de l'individu avec le milieu présentent deux caractères généraux, selon qu'elles tendent à l'acquisition ou à l'action. On peut ainsi distinguer deux tendances élémentaires de la conscience : l'instinct de connaissance et celui d'activité. L'instinct d'activité trouve satisfaction dans l'exercice libre des fonctions psychiques et physiques. Depuis le premier jour de sa vie, l'homme se sent poussé à transformer librement son énergie en activité. Depuis les mouvements désordonnés du nouveau-né, jusqu'aux graves occupations de l'adulte, on reconnaît constamment le plaisir d'agir. Souvent il est le véritable ressort d'activités qui paraissent déterminées par de tout autres causes. Combien de gens, en se dévouant à une œuvre publique ou charitable, se croient mus par un profond sentiment de patriotisme ou de générosité, bien qu'en réalité ils soient simplement poussés, à leur insu, par l'instinct d'activité. Combien d'autres, arrivés au soir de la vie comblés d'aisance et de joies, ne peuvent se détacher d'un travail quotidien ingrat, auquel les retient l'instinct d'activité, renforcé par la puissance de l'habitude[1].

L'instinct de connaître trouve sa satisfaction dans la connaissance des choses et des hommes, de leurs noms, de leurs rapports. Cette connaissance est le soutien indispensable de notre activité. L'instinct de connaître se révèle par l'intérêt que porte déjà l'enfant à tout ce qui peut satisfaire sa curiosité, bien que sans doute, on ne doive pas se faire illusion sur le caractère de cette curiosité ; la médiocre attention que l'enfant questionneur apporte le plus souvent aux réponses que nous lui faisons, démontre le caractère rudimentaire de son besoin intellectuel.

1. Les psychologues américains ont consacré une attention spéciale à l'instinct d'activité. Mentionnons parmi eux I. King, qui, dans son ouvrage déjà cité (*Psychology of Child development*) en fait, en quelque mesure, la base de la vie psychologique.

Ces deux instincts sont peut-être ceux dont la satisfaction s'obtient par l'intermédiaire des moyens les plus divers. Il en résulte que, plus que tout autre, ils fournissent à l'intérêt des occasions variées de se manifester.

Les sentiments créent tous l'intérêt en faveur de l'objet qui peut conduire à leur satisfaction. L'amour et la haine, avec toutes les formes de mouvements affectifs plus ou moins intellectualisés qui viennent se grouper autour d'eux (désir, espérance, crainte, etc.) évoquent l'intérêt par des processus divers. On affirme parfois que l'intérêt se porte de préférence sur l'objet qui procure le plaisir. Le rôle de ces sentiments enseigne le contraire. L'homme qui en hait un autre dresse l'oreille quand il entend qu'on parle de ce dernier: le plaisir ne joue ici aucun rôle. L'analyse de l'intérêt explique très simplement les faits : lorsqu'il concentre ainsi son attention, cet homme est mû par la notion inconsciente que cette conversation peut lui apporter quelques données susceptibles de servir son sentiment de haine.

13. — Les mouvements affectifs que l'on trouve à la base de l'intérêt sont en général inconscients. Lors même que le sujet se sent en présence d'un moyen, il n'a le plus souvent pas conscience de la fin. Cette situation ne diffère pas de celle qu'on rencontre dans toute activité plus ou moins automatique. Nous poursuivons l'exécution d'un acte, sans être conscients de son but. Chaque matin nous faisons notre toilette, nous ouvrons notre journal sans que, dans les circonstances normales de tous les jours, l'idée consciente d'un but de propreté ou d'information préside à ces activités. Identiquement, en nous intéressant à un objet, nous sommes le plus souvent inconscients du but de satisfaction qui nous pousse.

Il arrive, en outre, qu'un mouvement affectif, après avoir été inhibé, conserve, à l'insu de l'individu conscient, toute son énergie. Malgré cette inhibition le besoin de satisfaction persiste et, avec lui, la réaction de l'intérêt. L'illustration de ce fait se rencontre dans de nombreux cas pathologiques. Freud et son école l'ont brillamment mis en lumière en ce qui concerne l'appétit sexuel et les divers phénomènes affectifs qui en dérivent; on ne peut trop admirer leurs observations dans ce domaine. Il est difficile, par contre, de les suivre jusqu'aux dernières conclusions de leurs vues

théoriques, qui prétendent ramener toute la vie affective au seul fait sexuel. L'influence d'une tendance inhibée est exactement la même, qu'il s'agisse d'un fait sexuel, d'un instinct ou d'un sentiment quelconque, même d'un simple désir, jusqu'à celui d'acheter l'objet le plus banal : le mouvement affectif, bien que refoulé, devenu inconscient, n'a pas obtenu satisfaction et toute perception ou représentation d'un objet susceptible de conduire à cette satisfaction provoque la réaction de l'attention spontanée.

Un phénomène auquel cette analyse du rôle des éléments affectifs dans l'intérêt apporte une explication beaucoup plus simple et plus plausible que celle proposée par Freud, c'est le rêve. Selon cet auteur, tout rêve est l'accomplissement d'un désir refoulé [1]. Pour démontrer cette thèse, il recourt à des hypothèses compliquées : la simple apparition, en rêve, d'un fait présentant une relation, même lointaine, avec l'accomplissement du désir refoulé est, d'après ces hypothèses, un accomplissement déguisé de ce désir. Une femme rêve que son neveu est mort ; c'est une réalisation voilée de son désir de revoir son amant, car, sans doute, il viendra assister aux funérailles. Freud a clairement établi que dans certains cas un symbolisme de ce genre entre en action. Mais les généralisations qu'il en déduit sont fondées sur des hypothèses hardies, plus que sur des faits. L'analyse de l'intérêt apporte à ce problème une solution très simple. Elle enseigne que, dans le rêve comme à l'état de veille, parmi les perceptions et les représentations plus ou moins vagues qui se succèdent dans la conscience, l'intérêt discerne et ramène automatiquement sous le regard de l'attention celles dont l'objet semble pouvoir conduire à la satisfaction d'un mouvement affectif. Les rêves mentionnés par Freud et notamment l'exemple qui vient d'être cité répondent exactement à cette définition. Pour expliquer ainsi le phénomène onirique on ne recourt à aucune hypothèse psychologique ou métaphysique, mais simplement aux faits.

14. — Il existe, dans l'intérêt, une seconde phase affective. Au moment où l'attention se fixe sur l'objet, la notion de satisfaction de l'élément affectif se trouve parfois évoquée et provoque, à son tour, une réaction émotive. Peut-être n'est-il pas tout à fait exact

1. S. Freud, *Die Traumdeutung*, Vienne, 1900.

de comprendre ces faits dans le processus de l'intérêt. En réalité ils lui sont postérieurs, puisqu'ils apparaissent après la réaction attentive qui parfait l'intérêt. Pour divers motifs cependant ils doivent être mentionnés. D'abord, en raison de nombreuses confusions dont ils sont l'objet. On assimile fréquemment cette émotion à l'intérêt. On s'interdit de la sorte toute conception adéquate des faits. C'est ainsi qu'on parle de *l'intérêt* violent d'un affamé pour sa nourriture, etc.

Mais c'est surtout en vue des applications pratiques de la pédagogie que cette phase acquiert de l'importance. Il suffit d'en citer l'exemple le plus banal : l'enfant qu'on a intéressé à son devoir par la promesse d'une récompense ou la menace d'une punition, éprouve de temps à autre, selon que son travail avance ou se ralentit, une émotion de joie ou de terreur à l'idée de la sanction qui s'approche. L'effet immédiat de cette émotion est de détourner son attention de son travail. C'est là un des nombreux inconvénients du système des sanctions dans l'éducation. La même critique s'adresse, du reste, au régime des examens : l'élève qui s'intéresse à son travail en vue de passer un examen se trouve perpétuellement en proie à l'émotion, au détriment de sa véritable culture.

15. — On établit couramment une distinction entre l'intérêt direct ou immédiat et l'intérêt indirect ou médiat, suivant que l'intérêt est censé s'attacher à un objet pour lui-même ou en raison d'un motif plus éloigné. L'intérêt que le petit collectionneur porte au classement de ses papillons serait, d'après cela, un intérêt immédiat, tandis que celui de la capture de l'insecte, moyen intermédiaire pour y parvenir, serait médiat. Cette distinction est délicate et ambiguë. Elle repose sur des confusions de choses et de termes. Suivant à quel point de vue on se place, tout intérêt sera nécessairement médiat ou immédiat.

L'intérêt, en effet, est par lui-même, un phénomène essentiellement médiat. Cela résulte de la nature des faits : son objet est toujours un *intermédiaire* susceptible de conduire à une satisfaction, non l'objet direct de cette satisfaction ; celui-ci n'est pas cause d'intérêt. En cela le terme *intérêt* justifie pleinement son étymologie (*inter-esse*). Mais, d'un autre côté, l'intérêt a toujours un objet immédiat. Il se porte directement sur l'objet (perception ou représentation) qui provoque la réaction attentive. J'aperçois

une automobile d'un nouveau système, je l'examine avec intérêt. Cet intérêt est direct, il porte sur l'inspection de l'automobile. Je me rendrai compte, peut-être, dans la suite, des satisfactions affectives auxquelles cette inspection peut me conduire. Mais elles n'ont point été un objet indirect de mon intérêt. L'objet de l'intérêt est toujours direct.

En un mot, l'intérêt, comme processus, est toujours indirect par rapport à la satisfaction affective à laquelle il tend, mais il est toujours direct par rapport à son objet propre. La distinction entre intérêt médiat et immédiat est donc illusoire, car, si l'on admet qu'un intérêt soit médiat, tous le sont et *vice versa*.

Ce qui est vrai, c'est que l'on peut distinguer des différences de degré dans la médiateté de l'intérêt. L'intérêt du jeune vaurien qui s'instruit, au cinématographe, sur la manière de voler une bouteille d'eau-de-vie ou de dévaliser un passant est évidemment plus direct que l'intérêt d'apprendre qu'un cinématographe s'ouvrira l'hiver prochain dans sa ville. On peut donc admettre que, plus un objet d'intérêt est en relation directe avec la possibilité de satisfaction qui est à la base de l'intérêt, plus celui-ci pourra être considéré comme direct. La médiateté va ainsi diminuant jusqu'à une limite : la satisfaction de l'impulsion. Cette limite supprime la médiateté et, avec elle, l'intérêt. L'enfant qui jouit du brillant papillon qu'il va délaisser dans un instant, l'affamé qui se rassasie sont parvenus à la limite; ils éprouvent du plaisir, non de l'intérêt.

Cette loi est toute relative. Son intérêt pratique est d'ailleurs restreint. Elle se complète de celle-ci : A conditions égales, plus un intérêt est direct plus il est intense. Ceci se vérifie en gros dans l'observation, notamment dans la pratique pédagogique. Il serait téméraire néanmoins d'accorder trop de crédit à des lois qui font intervenir l'élément quantitatif dans un domaine auquel il est aussi étranger et qui échappe à toute expérimentation.

16. — La médiateté de l'intérêt appelle encore quelques remarques. Certaines choses ont le pouvoir de conduire à la satisfaction d'un très grand nombre de nos instincts et de nos besoins. Ces choses sont en conséquence plus exposées que toute autre à devenir objet d'intérêt : mentionnons, au premier rang, l'argent. Le nombre des satisfactions auxquelles l'argent amène un enfant

étant relativement minime, celui-ci ne s'y intéresse que médiocrement. Pour les adultes, au contraire, ce nombre est illimité; aussi l'argent est pour eux l'objet d'un intérêt universel et d'un intérêt très direct, vu sa relation étroite avec les satisfactions auxquelles il conduit. Il est ainsi devenu en quelque sorte le symbole de la satisfaction. La poursuite universelle de ce moyen en a fait un objet spécial de jouissance, aussi bien que l'instrument d'autres jouissances plus éloignées.

Cette concentration de l'intérêt sur un seul objet opère un rétrécissement de la vie mentale. L'homme qui n'a qu'un seul intérêt, correspondant à toutes les satisfactions auxquelles il aspire, est un déformé. Il est du plus haut prix, pour la morale et pour l'éducation, d'atteindre le résultat opposé, en créant, pour chaque satisfaction, le plus grand nombre possible de voies d'accès, d'objets intéressants. L'analyse de l'intérêt éclaire ainsi un des aspects les plus importants du rôle de l'intérêt dans l'éducation. Étant donné que l'intérêt dépend des éléments affectifs et intellectuels de l'individu, comment pourra-t-on éveiller le plus largement possible l'intérêt d'un enfant? Nous ne pouvons aborder ici l'étude pratique de l'application de l'intérêt en pédagogie. Nous nous bornerons à poser le problème.

17. — Au début de la vie de l'homme, celui de ses instincts qui joue le rôle principal est l'instinct d'activité. Cette activité, qui se déploie chez le nouveau-né sous forme de mouvements désordonnés, prend dans la suite une allure plus systématique. L'intelligence, nécessaire à toute action volontaire, intervient peu à peu. Les objets susceptibles d'amener l'enfant à la satisfaction de son instinct étaient au début rigoureusement concrets ; graduellement, ils deviennent plus raisonnés. D'année en année, l'expérience et l'adaptation aidant, un grand nombre de notions de rapports abstraits apparaissent dans l'esprit de l'enfant : l'instinct de connaître se développe à côté de celui d'agir. La nature des instruments changeant avec celle des instincts, le concret cède à l'abstrait une large partie de la place qu'il occupait dans l'intérêt. Celui-ci s'est dirigé donc de la perception vers la représentation et la réflexion, du concret vers l'abstrait et l'idéal.

C'est sur cette indication générale de la marche de nos instincts et de notre intellect, que doit s'orienter tout recours à l'intérêt

en éducation. Herbart avait compris cette évolution; sa doctrine pédagogique le prouve. Mais il n'en a point fait la base principale de la pratique pédagogique. Pour lui, en pédagogie, l'intérêt est moins un moyen qu'un but. L'éducation doit créer chez l'être humain un intérêt « à faces multiples » (*vielseitig*), apte à appréhender, ou, selon son expression, à « apercevoir » tout élément nouveau de connaissance. Cette théorie est en somme une doctrine de culture générale, d'éducation pour l'intérêt plutôt que par l'intérêt. C'est à la psychologie et à la pédagogie de notre époque qu'a été réservée la tâche de déterminer le rôle exact qui doit être assigné à l'intérêt dans l'éducation.

*
* *

18. — Résumons en quelques mots cette étude. L'intérêt n'est pas un fait de conscience simple, mais complexe se ramenant à des éléments intellectuels et affectifs. La perception (ou la représentation) d'un objet évoque la notion que cet objet est susceptible de conduire à la satisfaction d'une impulsion affective de l'individu. Cette évocation a pour réaction immédiate la fixation et le maintien de l'attention sur cet objet.

Or, notre vie psychique reposant tout entière sur la satisfaction de l'infinie variété de nos tendances affectives, pour atteindre cette satisfaction, il est nécessaire de procéder, parmi nos perceptions (et nos représentations) à une sélection entre ce qui peut ou ne peut pas nous la procurer. Cette sélection, c'est l'intérêt qui l'opère. D'instant en instant, sous l'influence de représentations inconscientes, il guide notre attention; il apparaît ainsi, en quelque sorte, comme le mandataire de toutes nos impulsions affectives, chargé par elles de veiller à la satisfaction de nos besoins et par là au maintien de la vie.

L. Cellérier.

Analyses et Comptes rendus

I. — Théorie de la connaissance.

R. Turrò. — Les origines de la connaissance. 1 vol. in-8°, 274 p., Paris, Alcan, 1914.

Ce livre, très curieux, d'un physiologiste qui se défie tout ensemble de la psychologie introspective et de la spéculation métaphysique, constitue une sorte de reprise, sur le plan positif et vital, du problème posé par Kant dans la *Critique de la Raison Pure*. C'est, en effet, la condition même de la possibilité de l'expérience que M. Turrò cherche à élucider. Et, par là même, se trouve posé, et résolu biologiquement, le problème des catégories de la connaissance et du réel. Non que l'auteur nie l'exigence métaphysique : elle se produira toujours, dit-il (ironiquement peut-être) « tant qu'il y aura des hommes supérieurs ». Non qu'il nie, d'autre part, l'introspection ; il la juge purement synthétique, insuffisamment informée, inapte enfin à résoudre le problème de la connaissance, si la conscience elle-même est un produit dont l'explication s'impose. C'est donc par la méthode expérimentale que la question, posée par le criticisme, doit être abordée ; et l'originalité de cette mise en œuvre de la méthode, c'est que l'expérience tout entière s'y trouve rattachée au fait élémentaire de la nutrition.

Possibilité de la perception, valeur de la causalité, c'est ainsi que les empiristes et les spéculatifs formulent les difficultés de la connaissance. Et les uns et les autres s'accordent pour envisager, à cette double fin, la nature intellective de l'être qui connaît, espérant faire résulter la connaissance d'un rapport entre les sens ou les facultés et la réalité externe, d'une expression de ceci par cela. Une telle méthode ne peut réussir à rendre compte de la croyance à la causalité, donc de l'admission du réel et de la perception objective. C'est qu'elle est artificielle, parce que l'on a rompu l'unité organique en séparant *l'homme qui pense* de *l'homme qui mange*, alors que celui-là procède de celui-ci, et que des exigences de la nutrition résulte la nécessité logique, donc l'expérience et la science. Tout ce que l'on peut faire, dans cette hypothèse, c'est de supposer, à titre de mystère, la croyance à la causalité.

Si l'on part, comme fait primordial, de la *faim* cellulaire, la question se transforme et devient positive. Une analyse, non introspective mais expérimentale, distingue dans cette faim globale les faims spécifiques qui la constituent. Il s'agit, dans chaque cas, d'une réalité (eau, sel, etc.) qui fait défaut, et que réclame la région indigente, par les

réflexes trophiques, au milieu intérieur. Mais que celui-ci ne puisse fournir cette substance nécessaire et que sa propre constance se trouve menacée, un appel est alors lancé aux centres supérieurs, en vue d'une action sur le milieu externe, et la faim *consciente* apparaît. Les réflexes trophiques étaient organisés automatiquement, et cette organisation constituait vraiment une *intelligence* inférieure; les exigences cellulaires qu'ils incarnaient, et qui deviennent conscientes à présent, suffisent à expliquer les « élections » auxquelles procède l'animal, sans qu'il y ait lieu de substituer à cette « intelligence » naturelle un « instinct » verbal et mystérieux.

Mais, par là même, se trouve expliquée la perception objective que l'on s'efforce vainement d'éclaircir par une intuition objective prétendue ou par une projection empirique des impressions de la sensibilité dite externe. Jamais l'on ne songerait à attribuer à ces impressions subjectives la qualité du réel, si ne se produisait l'appel trophique à une réalité dont la cellule éprouve l'exigence. Lorsque les mouvements de l'animal ont rendu présente cette réalité dont il avait besoin, les impressions maintes fois associées à cette réalisation sont détachées, rendues conscientes, transformées en signes de l'apaisement de la faim ; et, grâce à l'accumulation des souvenirs trophiques, ces signes attestent la présence de cette réalité que les mouvements assurent. Ainsi naît la conscience de la causalité, c'est-à-dire du rapport même entre les mouvements produits et la présence signifiée; et les impressions, devenues ainsi les effets de cette réalité présente, sont attribuées alors, à titre de qualités, à l'objet déterminé de la sorte. Nul doute pratique ne peut exister, dans ces conditions, sur une réalité objective, que les sens n'attestent point par eux-mêmes et que ne saurait manquer d'affirmer cette exigence d'origine interne.

Le problème de la perception objective est donc bien identique à celui de la croyance à la causalité et à celui du réel. Une telle solution condamne l'empirisme; elle constitue une réponse *apriorique*, puisque l'affirmation du réel et de la causalité externe est l'œuvre du sujet. Mais cet *apriorisme* est celui de l'organisme lui-même, de *l'homme qui mange* par lequel se détermine *l'homme qui pense*. Et ce pragmatisme spécial permet de limiter la valeur de l'affirmation, puisque le réel, n'ayant de signification que relativement à l'appel trophique, ne saurait, sans contradiction et absurdité, être envisagé en lui-même, et puisque la relation causale signifie uniquement le rapport entre les mouvements et la réalisation, bref le raisonnement pratique et expérimental par lequel, avec une nécessité logique entière, la présence de l'objet se trouve signalée. Cette critique des origines de la connaissance est donc, par le fait même, une détermination de ses limites. Issue de la faim, l'expérience se trouve enclose dans le cercle de la faim; *l'homme qui pense* est mesuré par *l'homme qui mange*.

J. Segond.

Francis Macdonald Cornford. — FROM RELIGION TO PHILOSOPHY. 1 vol. in-8°, XX-276 p. Londres, Arnold, 1912.

Ce livre, consacré aux origines de la philosophie grecque depuis la position du problème de la nature par Anaximandre, constitue, en somme, à l'occasion de ce cas particulier mais décisif, une épreuve des hypothèses fondamentales de la sociologie durkheimienne. L'auteur essaie, en effet, d'établir que le concept dont part Anaximandre n'est pas obtenu par l'observation des faits extérieurs ou intérieurs, mais qu'il est fourni par les représentations collectives des groupes humains primitifs; rejetant les transformations religieuses de cette vision initiale, les physiciens de l'Ionie auraient donc édifié leur explication du monde sur la donnée même qui avait donné naissance à la religion, et qui constituerait dès lors la véritable « donnée de la philosophie ».

Quelle est cette donnée? Anaximandre affirme un ordre de la nature identique à une nécessité morale, à la loi de la justice; et cet ordre implique une distinction et une réunion des éléments. Il est facile de trouver, dans ces formules, l'idée antique des *Moirai* et du partage local des régions de l'univers entre les dieux par l'*Anankè*. Sans doute, le développement de la religion dans le sens personnaliste en vient à subordonner le partage à la volonté des dieux; mais la physique ionienne néglige cette déformation, dépasse même le stade de la formulation des dieux, remonte enfin à la position primitive du fait de la distinction locale et de la nécessité de cette distinction. On peut conjecturer que ce fait primitif est tout simplement la représentation naturelle que se faisaient les anciens hommes de l'univers, alors qu'ils projetaient en cet univers (supposé de même essence que la société) les catégories sociales; la nécessité, interdiction d'un mélange incestueux des éléments, ne serait autre chose, dès lors, que la représentation collective du « tabou ».

On peut aller plus loin; et, sans décider en fait si le régime totémique fut celui des ancêtres pélasgiques des Grecs, on notera la parfaite correspondance entre l'intuition de l'unité dans le totémisme et la conception de l'infini indifférencié dans la physique d'Anaximandre. Et que le développement de cet infini initial se fasse à la manière d'un mouvement inspiré par une âme et témoigne de l'immanence d'un principe divin; ces deux catégories de l'âme et du divin résultent elles-mêmes du développement des représentations collectives, si elles déterminent le fluide où puise la vie commune et l'immortalité de cette existence sociale. Mais que la physique ionienne élimine ces représentations religieuses et dynamiques, pour retenir seulement les relations et les oppositions spatiales, elle aboutira aux rapports tout statiques de la conception des atomes.

Issue, de la sorte, à travers la religion, des intuitions sociales primitives, la science grecque évoluera de deux manières, comme la reli-

gion elle-même a évolué. Ou bien dominera en elle la tendance apollinienne et olympienne, qui a retiré les dieux de l'univers et n'a laissé en cet univers que la nécessité et la loi; telle est l'évolution *scientifique* de la science, dont Leucippe et Démocrite donnent la formule achevée. Ou bien dominera en elle la tendance dionysienne, qui assure la prédominance à la vie et à l'âme intérieures; telle est l'évolution *mystique* de la science, qui, à travers les formules de l'orphisme et de l'école pythagoricienne, aboutit à la philosophie de Platon. Mais, dans cette expression synthétique de la science grecque, la rivalité des deux tendances s'accuse, si tel est bien, dans le platonisme, le secret de la doctrine énigmatique de la *participation*. Et l'on vérifie par là, en cette faillite suprême de la philosophie analogue à celle de la religion qui l'a précédée, le caractère réel de la « donnée » de cette philosophie, la conception collective de l'univers en continuité avec la vie sociale.

J. Segond.

II. — Psychologie.

P. Villey. — Le monde des aveugles. *Essai de psychologie.* Paris, Flammarion, 1914, vii-356 p.

Ce livre est écrit par un aveugle-né. Il paraît avoir un double objet : initier le public à la vie des aveugles; montrer aux aveugles les ressources et les limites, le sens et la valeur de leur propre vie. Bien que cette dernière pensée anime l'ouvrage entier et en inspire notamment plusieurs chapitres (vii : *la gymnastique et les jeux.* viii : *l'activité physique de l'aveugle.* xvii : *l'aveugle en société*) c'est surtout à l'exposé critique de la première que nous nous tiendrons.

Tout d'abord (chap. i : *les facultés intellectuelles*) l'auteur tient à effacer « une image pitoyable et fausse ». On croit que chez l'aveugle « tout est assoupi, l'intelligence, la volonté, les sens; que les facultés de l'âme sont engourdies et stupéfiées ». Il tient à établir « cette vérité fondamentale », que « la cécité n'entame pas la personnalité, qu'elle la laisse intacte » (p. 2). Ceci sans doute pour un public très étendu, et qui doit déborder de beaucoup celui de la « Bibliothèque de philosophie scientifique ».

C'est à des lecteurs déjà un peu moins mal instruits que s'adresse le chapitre ii, sur *la culture intellectuelle et l'alphabet Braille.* Cet historique rapide est illustré (chap. iii : *le travail intellectuel*) par un compte rendu rapide des travaux que l'auteur a lui-même entrepris et menés à bonne fin, pour son étude sur Montaigne. Assurons-le en passant que sa crainte d'avoir trop parlé de lui n'est aucunement fondée : si « le moi est haïssable » ce n'est point dans l'exposé de faits personnels et originaux; et si nous avons un regret, c'est de ne pas en trouver davantage dans ce volume.

La deuxième partie, consacrée à l'étude *des Sens* traite des sujets plus spéciaux et d'un intérêt d'autant plus vif, qu'on trouve ici réunis et discutés avec beaucoup de lucidité, des faits mal connus ou insuffisamment établis par des enquêtes antérieures.

Bien des légendes ont couru sur *la suppléance des sens* chez les aveugles (chap. IV). On leur a attribué des facultés merveilleuses, comme celle de reconnaître les couleurs au toucher. Non seulement l'observation ne laisse rien subsister de semblable, mais elle paraît montrer que, si, par les sens, les aveugles ne sont pas, comme on l'a dit, inférieurs aux voyants, ils ne leur sont pas non plus supérieurs. Leur dextérité, leur finesse, tiennent à d'autres causes. Moins bien partagés, ils doivent tirer de leurs ressources un meilleur parti. Au sens qui leur manque, ils suppléent par une investigation plus exacte, une mémoire plus fidèle, et surtout par un esprit plus attentif.

Un autre fait, dont la réalité ne paraît pas contestable, mais dont l'explication reste incertaine, est *le sens des obstacles*. Dans la proportion de 6 ou 7 sur 10, et lorsqu'ils sont bien disposés, les aveugles peuvent, jusqu'à une distance d'un mètre environ, pressentir la présence et dans une certaine mesure préciser les contours d'objets placés devant eux. Ces objets leur sont révélés par des sensations de pression, dont le siège est la région du front et des tempes. M. V. incline à réduire ces sensations à des sensations auditives. Mais les raisons qu'il en donne ne paraissent pas décisives. Tel le fait que le sens des obstacles disparaît quand les oreilles sont bouchées (p. 89). Il serait aisé de reconnaître que, même chez le voyant, une opération semblable détermine des troubles du sens musculaire et de l'attention. Est-il besoin de rappeler aussi l'affaiblissement mental qui, chez les enfants résulte de l'occlusion habituelle du nez?

De même, M. V. tend à réduire (chap. V) la *faculté d'orientation*, assez ordinairement développée chez les aveugles, à une combinaison des sens intacts avec la mémoire musculaire. Il paraît douteux que cette réduction soit possible, du moins pour les faits les plus caractérisés. Rien n'exclut en tout cas l'hypothèse que les aveugles aient, par nécessité, retrouvé un sens que nous avons laissé perdre, et qui s'est conservé ailleurs. Et le lecteur est encore plus engagé à y recourir, par le parti pris que l'auteur paraît avoir conçu, en vertu sans doute de raisons pédagogiques et morales, de faire rentrer les aveugles dans la loi commune, en ne leur reconnaissant aucun avantage naturel sur les voyants.

La troisième partie du livre, d'un caractère tout théorique, est consacrée à l'étude des *notions spatiales*. L'idée en est la suivante : rien ne justifie l'opposition que quelques psychologues ont voulu établir entre l'espace visuel et l'espace tactile, celui des aveugles et celui des voyants. S'ils se distinguent par des caractères secondaires qui tiennent surtout à leurs origines, ces deux espaces se ressemblent

par leurs caractères essentiels. L'un et l'autre supposent, quant aux données, des éléments musculaires et une élaboration logique; quant au résultat, l'aveugle n'a pas, plus que le clairvoyant, affaire à des sensations multiples et successives : mais, à la suite d'un travail d' « épuration » dont l'effet est d'éliminer les sensations motrices et tactiles qui leur avaient donné naissance, ce sont des formes synthétiques, c'est un espace pur qui « jaillit » dans sa pensée (p. 161).

Sans qu'il soit nécessaire de la rapprocher de telle doctrine contemporaine dont elle a peut-être subi l'influence, on peut se demander jusqu'à quel point cette interprétation résulte des faits. Qu'au sujet de l'espace une entente complète s'établisse entre aveugles et voyants, cela n'est point douteux. Mais cette entente suppose-t-elle la possession commune d'un espace tout intellectuel, ou de « formes spatiales » qui ne seraient ni visuelles ni tactiles? Outre que de telles formes sont assez difficiles à concevoir, il y aurait à examiner d'abord une hypothèse plus simple, d'après laquelle l'entente aurait été préparée chez les voyants eux-mêmes (M. V. a bien raison d'admettre qu'ils usent aussi d'images spatiales tactiles) par une série de tâtonnements analogues à ceux que traverse le petit enfant, pour raccorder ses deux espaces récemment et séparément acquis.

Ces réserves sur la thèse générale ne touchent en rien aux études spéciales qui la complètent : sur les instruments de conquête de l'espace, les doigts, les mains, les pas; sur l'imagination qui achève ou construit les formes objectives; sur la détermination des horizons; sur le rôle suggestif et simplificateur des sensations auditives; sur les profondes différences individuelles des aveugles entre eux, quant à leurs perceptions spatiales. Ces analyses ingénieuses et précises ont d'autant plus de prix qu'elles reposent sur une expérience et une réflexion toutes personnelles, et dont on ne trouverait ailleurs aucun équivalent.

Mais, quels que soient les mérites de ces vues philosophiques, plus d'un lecteur trouvera peut-être un intérêt plus réellement psychologique dans les études qui suivent, et qui se rapportent à la vie intérieure des aveugles. Les chapitres de cette quatrième partie (XIII-XVI) ont pour sujet : *Les personnes et les choses. — La nature et les voyages. — L'art. — La poésie.*

C'est peut-être la vie esthétique qui s'ouvre le mieux à l'esprit de l'aveugle. Sans doute en effet la vue est la plus large, mais ce n'est pas la seule voie par où « les choses puissent pénétrer jusqu'au cœur » (p. 253) Les autres sens suffisent à éveiller en lui un monde d'émotions et d'images. Grâce à eux les personnes prennent une « physionomie auditive » et une « physionomie tactile »; les choses « ont parfois des voix, des contacts, des parfums, qui les feraient reconnaître entre mille, et qui sont susceptibles de nous toucher jusqu'aux entrailles » (p. 245). Ainsi l'aveugle peut goûter profondément la

montagne, la forêt, la mer. Il est aussi accessible au sens de l'art, de la musique (pour laquelle M. V. ne lui reconnaît pas de dispositions spéciales), de la poésie surtout. Il n'a pas seulement en effet, comme les voyants, cette imagination intérieure qui « est faite de sensibilité, de fine intelligence, de mobilité dans la pensée, de souplesse à revêtir toutes les conditions humaines, de curiosité à tout comprendre et à tout goûter » (p. 294). Mais son imagination sensible n'est pas aussi pauvre qu'on pourrait le croire. Dans beaucoup de cas, lorsqu'il lit V. Hugo par exemple, il est servi par la simplicité géométrique de ses images. Si la pensée poétique est plus complexe, il en saisit du moins l'élément moteur et tactile, qui souvent est le plus central. Quant aux images visuelles, elles lui échappent sans doute, mais il n'est pas rare qu'il puisse y substituer des équivalents. Les contrastes de lumière et d'ombre, l'éclat et la douceur des couleurs lui sont donnés comme rapports. Ailleurs ces images se transposent pour lui selon des gammes auditives ou tactiles équivalentes, ou bien en des sentiments appropriés. Enfin il y a lieu de se rendre compte que « la poésie et en général la littérature n'exploitent en règle générale qu'avec une grande réserve dans l'image visuelle ce qu'il y a de proprement visuel. Ce qu'on appelle la couleur, en littérature, ne réside pas précisément dans les visions que le poète fait passer devant les yeux; elle est faite le plus souvent d'impressions de toute nature que la description a pour objet de suggérer, impressions qui montent du sens musculaire, du sens vital, de tous les sens à la fois, de tous les sentiments du cœur aussi » (p. 314).

C'est peut-être dans ces analyses littéraires que l'auteur a mis, en même temps que sa pensée, sa forme la plus personnelle. Un peu fluide parfois, cette forme est fine, ingénieuse, sincère (on n'y trouvera, par exemple, aucune image d'ordre visuel).

Dans l'ensemble, M. V. nous a donné un utile et beau livre, riche de faits et d'idées, conduit par une pensée pénétrante et sûre, là surtout où elle ne croit pas devoir s'élever jusqu'à une doctrine, enfin tout animé de bonne volonté diligente et d'émotion humaine.

E. CRAMAUSSEL.

III. — Sociologie.

Mondolfo (Rodolfo). — IL MATERIALISMO STORICO IN FEDERIGO ENGELS. 1 vol. gr. in-8°, 355 p. Formiggini, éditeur (Gênes, 1913).

En écrivant ce livre sur Frédéric Engels, Mondolfo se propose de montrer que ce publiciste est, comme son collaborateur Marx, le véritable héritier de Fichte, de Hegel, de Feuerbach, de toute la philosophie allemande, son rôle ayant été d'instruire le prolétariat d'une mission qui n'est rien de moins que la fondation du règne

de la liberté morale. Cette thèse, on le voit, est hardie et inattendue. Mondolfo assumait la tâche de donner du matérialisme économique de l'histoire une interprétation nouvelle et, sans en nier les rapports avec le matérialisme anthropologique de Feuerbach et de son école ou avec la dialectique hégélienne, d'y trouver la condition d'un passage de la nécessité à la liberté. Il avait contre lui la plupart des interprètes populaires du marxisme, qui sont d'accord avec ses adversaires pour voir dans le matérialisme historique une conséquence du déterminisme économique, d'une doctrine qui assujettit la société avec toutes ses créations, le droit, la morale, l'art, la religion, à des conditions naturelles aussi nécessaires que celles des phénomènes physico-chimiques. Il devait nous prouver qu'en dépit du lien historique qui l'unit à Feuerbach et aux épigones de l'hégélianisme, le système d'Engels ne s'en rattache pas moins à tout l'idéalisme postkantien.

Dirions-nous que Mondolfo a succombé à cette tâche? Non, car l'interprétation nouvelle qu'il donne du marxisme est des mieux construites. Toutefois ce n'est qu'une libre interprétation qui ne s'impose nullement au lecteur et son auteur doit reconnaître que bien souvent il est en opposition avec Engels lui-même sur le sens et l'origine de ses doctrines.

Cette importante contribution à l'histoire de la philosophie sociale appelle à trois points de vue la discussion.

Tout d'abord quel est exactement le rapport de filiation entre les enseignements de l'école hégélienne et la conception qu'Engels se fait de l'histoire? Engels, comme Marx, est un disciple de Feuerbach. Les prémisses de ses doctrines sont contenues dans l'*Essence du christianisme*. Son rôle est d'étendre à l'ensemble de l'histoire et de l'activité humaine les vues de Feuerbach sur le processus de la religion. Mais Feuerbach, en abandonnant la dialectique pour la physiologie et l'anthropologie n'avait-il pas rompu avec la doctrine de son premier maître? Engels, en substituant l'économie à la philosophie idéaliste de l'histoire ne consomme-t-il pas la rupture? Si, comme l'a montré Croce, l'hégélianisme est avant tout une philosophie de l'esprit, si la philosophie de la nature et la philosophie de l'histoire n'en sont que des excroissances parasites, comment verrions-nous des continuateurs de Hegel en ceux qui ne conservent que sa philosophie de la nature et de l'histoire pour en donner une interprétation incompatible avec la philosophie de l'esprit?

Un deuxième point en litige, c'est cette opposition que Mondolfo croit découvrir entre le matérialisme historique et le déterminisme économique. Il semble qu'ici surtout il s'attache moins à dégager le sens des divers textes où Engels expose sa doctrine qu'à reconstruire cette doctrine pour la faire concorder avec un plan préconçu. « Il est clair, écrit-il (p. 260), que le déterminisme économique pré-

suppose un absolu déterminisme de la volonté, transformée en instrument passif du monde extérieur. L'économie qui crée l'histoire suppose que l'homme est un produit passif de l'histoire. Au contraire quand l'économie est conçue comme l'une des formes et l'un des résultats de l'activité humaine, elle présente un double aspect : celui d'un ensemble de moyens de cette activité et celui d'un système de fins, c'est-à-dire de résultats obtenus et de résultats à atteindre. On ne peut concevoir l'action causale univoque du facteur économique et l'élever au-dessus de tous les autres facteurs à moins de considérer l'économie relativement à l'homme comme une cause efficiente et jamais comme une cause finale. En lui reconnaissant la qualité de fin, on replace l'homme à son poste de créateur de l'histoire. » « Rien n'est plus propre à faire naître les équivoques sur ces points que le défaut de précision dans l'usage des termes. On substitue les uns aux autres les motifs et les fins de la volonté et on les considère comme équivalents. L'absence de l'analyse psychologique fait supposer une équivalence entre la fin qui enferme une tendance et reconnaît au moment psychologique une valeur et la cause qui suppose l'effet complètement contenu en elle-même et à qui on ne peut attribuer l'objectivité sans que l'on nie la valeur du moment psychologique, sans que l'on réduise l'interne à l'externe et que l'on absorbe tout l'homme dans des processus objectifs. »

« Engels est certainement responsable de cette confusion et de cette équivoque. Dans ces écrits les concepts de cause et de condition, de motif et de fin, d'origine et de base sont substitués les uns aux autres comme s'ils étaient équivalents » (p. 260-261).

Parfois cependant Engels a réussi à dégager sa pensée de l'équivoque et à présenter la conception économique de l'histoire comme un fil conducteur et non comme « un modèle confectionné » (p. 267). Les faits économiques sont des facteurs décisifs, non exclusifs. Le déterminisme historique n'empêche pas Engels de reconnaître, surtout quand il fait l'histoire du XIXe siècle, l'influence des sympathies ou des haines ethniques, celle des souvenirs, etc. D'ailleurs il met sur le même plan la production industrielle et la reproduction de la vie et il accorde au développement de la famille la même importance qu'à celui du travail (p. 269).

De toute cette discussion, dont nous ne pouvons suivre le détail, résulte l'impression que Fred. Engels n'a jamais conçu bien nettement le rapport entre les lois économiques et la causalité historique. Combien ce problème est mieux posé, mieux discuté et plus clairement résolu dans les œuvres de Stuart Mill, contemporaines cependant de la jeunesse de l'école marxiste! Combien y est plus claire la distinction des conditions économiques statiques, de la causalité des caractères et de l'enchaînement des processus historiques! Engels, comme Karl Marx eut la conscience très vive d'une

contradiction entre les exigences de l'action socialiste et celles du matérialisme historique, sur lequel cependant sa politique fondait ses prévisions et ses espérances. Tous deux cherchaient à faire à l'action et à l'initiative individuelle leur part (au moins dans la vie publique). Aussi est-il bien superflu de chercher dans leurs œuvres une théorie achevée de l'histoire universelle. Il leur suffisait d'y trouver les preuves de la lutte des classes, et par suite, les prémisses de leur doctrine d'action.

Quelle part pouvait être accordée à l'idéal moral dans une telle doctrine? C'est ici le troisième point sur lequel Mondolfo s'écarte des interprètes ordinaires du socialisme scientifique autant que de ses adversaires. Il distingue entre la place faite à la morale dans l'histoire et la valeur pratique de la morale. Engels s'est surtout soucié de rattacher l'histoire de la morale à celle des processus économiques et des luttes de classes. Aussi déclarait-il dans l'*Antidühring* « repousser toute tentative d'imposer un système de morale dogmatique comme loi éternelle, définitive, immuable, sous prétexte que le monde moral aurait ses principes permanents supérieurs à l'histoire ». Il affirme au contraire « que toute morale a été jusqu'ici une morale de classe, qu'elle a été ou la justification de la domination et des intérêts de la classe régnante ou l'expression de la révolte contre cette domination et la formule des intérêts futurs des opprimés » (p. 327). Mondolfo nous invite à voir là non pas une doctrine éthique mais une simple théorie historique (*ibid.*). Conclure du matérialisme historique à l'immoralisme serait confondre deux angles visuels qui doivent rester bien distincts. Le matérialisme historique se réserve l'interprétation des faits, mais il laisse intacte la question de leur valeur morale. « Si dans le domaine de la théorie de l'histoire, Engels affirme ne connaître que des morales de classe, dans le domaine de l'Éthique il admet aussi une évaluation des systèmes de morale et la possibilité de les disposer selon une échelle de valeurs; il reconnaît un progrès moral dans l'histoire de l'humanité; il affirme la possibilité d'une morale vraiment humaine. Il entrevoit une route infinie ouverte au perfectionnement des idéaux éthiques non moins qu'au développement de la connaissance. « La souveraineté de la pensée, écrit-il, ainsi que la connaissance de la vérité, ne peut être réalisée pleinement que par l'humanité au cours d'une vie infinie. Les systèmes historiques de morale, celui de la bourgeoisie contemporaine comme la morale chrétienne féodale, comme la morale prolétarienne de l'avenir, ne sont que des étapes parcourues dans l'ascension de cet âpre chemin. Aucune morale n'est vraie dans le sens absolu de la vérité définitive. Mais celle qui dépasse l'état présent est celle qui contient le plus d'éléments durables. Telle est aujourd'hui la morale prolétarienne. Il n'y a pas encore de morale vraiment humaine qui ait dépassé complètement la morale de

classe car pour que nous fussions en possession de cette morale humaine, il faudrait que les souvenirs des antagonismes de classes eussent disparu de la vie » (p. 329).

Nous sommes loin, on le voit, des interprétations guesdistes et des paradoxes que le gendre de Karl Marx, Paul Lafargue, exposait aux ouvriers français dans le *Droit à la paresse* où la morale « prolétarienne » se confondait avec l'hédonisme le plus sensuel et le plus brutal. A vrai dire nous ne voyons pas sur quels textes décisifs Mondolfo appuie son antithèse de l'histoire de la morale et de la doctrine éthique. Ce problème est cependant capital pour celui qui veut établir la généalogie idéaliste du socialisme scientifique et l'on voit aisément quel rapport il présente avec la distinction du matérialisme historique et du déterminisme économique. Le matérialisme économique conduit à réduire l'histoire à une suite de luttes entre classes, conception qui suffit à frapper de relativité les doctrines morales comme les doctrines juridiques et les institutions sociales. Mais est-il possible de tirer de ce relativisme l'affirmation de l'approximation graduelle d'un idéal d'harmonie rationnelle? Cette doctrine, bien plus voisine de celle de Fichte que de celle des épigones de l'hégélianisme, suppose une critique de l'histoire et de la science sociale dont Stammler n'aperçoit pas le germe dans les œuvres d'Engels, de Marx et de leurs disciples les plus connus et nous pas plus que lui.

Peut-être à vrai dire l'intention de Mondolfo est-elle de réfuter la critique de Stammler. Rajeunir les titres du socialisme scientifique à l'adhésion des idéalistes en un temps où la renaissance de l'idéalisme est si visible, découvrir dans le marxisme une doctrine d'action morale autant qu'une prévision sociologique, ce serait le seul moyen de neutraliser ce mouvement qui porte les néokantiens et les réformistes les uns vers les autres. Mais pour l'historien de la philosophie la thèse de Mondolfo n'est pas démontrée et il est douteux qu'elle soit démontrable. Le marxisme ne peut être conçu comme la mise en pratique de l'idéalisme allemand tel que Hegel l'a conçu. Il est essentiellement international et la doctrine hégélienne était nationaliste. Il est démocratique alors que les vrais hégéliens, comme David Strauss, rejetaient la démocratie et présageaient la doctrine aristocratique de Nietzsche. Le néokantisme pouvait seul ramener l'idéalisme allemand dans les voies du progrès pacifique et juridique tracé par la philosophie du droit de Kant, mais il a dû faire avec Stammler la critique la plus sévèrement impartiale du matérialisme historique et de la lutte des clases sans d'ailleurs épargner le collectivisme.

GASTON RICHARD.

IV. — Histoire de la philosophie.

Guido di Ruggiero. — La Filosofia contemporanea. *Biblioteca di Cultura moderna*, Bari, Gius., Laterza e figli, 1912, 485 p.

L'opposition entre le naturalisme et l'idéalisme, entre l'universel abstrait et l'universel concret, forme l'idée directrice de cette description du mouvement philosophique contemporain dans quatre grands pays. Le point de vue de l'idéalisme absolu adopté par l'auteur tout en impliquant un parti pris pouvant d'ailleurs se justifier, systématise heureusement la réaction et dérivation mutuelle des doctrines étudiées; et l'histoire des idées n'est-elle pas le domaine légitime de la dialectique hégélienne. — Si l'on entend par philosophie une philosophie historiquement fondée par opposition avec un universalisme abstrait qui neutralise les différences historiques, nous sommes actuellement selon R. dans l'ère des philosophies nationales. Certains échanges de pensée plus superficiels que réels n'ont acclimaté certaines doctrines hors de leur lieu de naissance que pour les déformer en dépit de l'identité profonde des problèmes et de certains points de convergence communs; et l'importance philosophique d'une doctrine n'est pas en raison de son rayonnement hors des frontières.

Dans la philosophie allemande, la décadence de l'idéalisme laissa pour un temps le champ libre aux diverses formes du naturalisme tandis qu'une veine d'idéalisme persistait chez les esprits s'adonnant aux sciences spéciales, historiques, juridiques et sociales. Avec Lotze, qui tente une synthèse incertaine du naturalisme et de l'idéalisme, le naturalisme a commencé à prendre conscience de son insuffisance. Des efforts se produisent tendant à incorporer la pensée dans le donné. Dans l'empirisme même le donné devenu la sensation se scinde en une réalité de fait et une opération de réflexion qui ne peut être qu'une falsification du réel ayant une valeur de commodité. Mais par là même se trouve rétabli le rôle de l'activité productrice de l'esprit ayant pour fonction d'ordonner les sensations. L'empirisme confine alors au kantisme. La philosophie des valeurs, en superposant le devoir être à l'être, cristallise en une sorte d'existence abstraite le principe qui devait servir de médiateur entre le sujet et l'objet. Dans une philosophie de la nature qui nous paraît renouveler Schelling, Lipps tente de s'affranchir de la subjectivité abstraite par un acte supra-logique, vision immédiate d'un transcendant où la nature et la pensée ne font plus qu'un. Cohn et Münsterberg, par les voies de l'intuition artistique, cherchent de même l'unité du réel dans une révélation en quelque sorte vécue d'une vérité « qu'il est plus facile d'invoquer que de conquérir ». Pour Eucken le retour à Kant souvent préconisé « pour sortir de la confusion régnante » ne doit pas être un simple recommencement. Mais l'orientation vers une philosophie du

transcendant où s'engagent les postkantiens n'aboutit qu'à poser l'irrationnalité du réel, problème dont la solution ne peut être remplacée par de simples effusions lyriques.

La critique du naturalisme a atteint sa plus grande force dans la philosophie française, philosophie jeune selon R., et que son développement original a conduite à sentir toute l'actualité du problème hégélien. Elle se caractérise, dès le début chez V. Cousin et par la suite, par la fusion de la psychologie et de la métaphysique, et son besoin de clarté la fait tendre vers ce que certains penseurs récents appellent un « vrai » positivisme ou un « nouveau » positivisme. Elle a réagi au positivisme proprement dit en l'assimilant. De Maine de Biran à Renouvier et à M. Boutroux, l'auteur démêle une influence durable de la philosophie de Leibniz. La doctrine de Kant vue d'abord à travers le positivisme n'a été comprise avec profondeur qu'assez tardivement. Elle s'est développée en hégélianisme avec la doctrine de M. Lachelier dont R. a pu dire « qu'une telle densité de pensée n'avait pas été atteinte en France depuis les *Méditations* de Descartes ». Ultérieurement la philosophie de Maurice Blondel sur qui l'influence de Pascal a été considérable, réalise encore, par sa déduction du surnaturel et du dogme aboutissant à une divinisation du culte dans sa littéralité, le type achevé de la méthode hégélienne. La même orientation dialectique se retrouve dans le syndicalisme de Sorel, et dans l'immanentisme historique des modernistes, qui conçoit la vérité du christianisme comme une vérité qui se fait dans l'histoire, bien supérieur en cela à la critique d'Harnack, qui fait abstraction des contingences au point de ne trouver comme résidu de son analyse que le Dieu abstrait du déisme. En tant que dirigé contre l'intellectualisme abstrait et concevant le réel comme création, acte, l'intuitionnisme de Bergson obéit aussi à l'exigence hégélienne, mais il ne s'élève pas au-dessus du dualisme d'une vie universelle et d'une pensée qui la voit mais ne la crée pas. D'autre part, en tant qu'elles ont leur point de départ dans la critique de la science et qu'elles sont un effort vers un nouveau spiritualisme, les doctrines, d'ailleurs bien différentes, de l'intuitionnisme et de l'action ont eu pour antécédent le contingentisme de M. Boutroux qui se relie lui-même aux philosophies de Ravaisson et de Cournot et à son point de départ dans l'opposition leibnizienne entre le règne des causes efficientes et le règne des causes finales. La philosophie de Ravaisson était encore une métaphysique de l'être, elle obéissait au préjugé prékantien qui vise à spiritualiser le mécanisme du monde matériel, mais elle a accentué le rôle de l'idée de liberté. Le néo-criticisme de Renouvier, dans sa forme la plus originale, avant *la nouvelle Monadologie*, en est resté à Hume. Les philosophies de Fouillée et de Guyau sont qualifiées, trop durement à notre avis, de dilettantisme esthétique et moral dissimulant une grande pauvreté philosophique sous des motifs

d'emprunt puisés dans le platonisme et l'évolutionnisme. C'est trop méconnaître selon nous la valeur excitatrice et pédagogique de ces doctrines que de les réduire à un esthétisme frivole, à une philosophie de l'extériorité dont le seul mérite aurait été d'avoir suscité par réaction la philosophie de l'action destinée à faire surgir une source d'objectivité dans l'intimité du sujet et dans la certitude morale.

En Angleterre, l'empirisme a perdu son intérêt depuis Hume, mais le positivisme qui le continue ne s'élimine pas, favorisé par le goût du détail et de la compilation propre au génie anglais. L'agnosticisme de Hamilton chez qui Kant devient une sorte de Reid, et l'agnosticisme de Spencer ne font que substantifier dans une entité imaginaire la contradiction inhérente au point de vue naturaliste ou phénoméniste. La scolastique nominaliste de Mill s'attache moins à la pensée elle-même qu'aux produits de la pensée, et par cette mécanisation du mental contribue à susciter les tendances anti-scientifiques. Les concepts moraux, fruits d'une spéculation séculaire, deviennent méconnaissables dans les analyses de Sidgwick et de Spencer dont les philosophies représentent seulement un degré plus abstrait des généralisations scientifiques. L'idée du *mind-stuff* de Clifford ne fait qu'exprimer l'indifférence de choix entre le sensisme de Mill et le matérialisme de Spencer dont le néo-hégélien Wallace fera ressortir l'équivalence. En Amérique, le critique avisé de la psychophysique, de l'asssociationnisme et de l'évolutionnisme, W. James, va stériliser sa personnalité philosophique en un pragmatisme qui le conduit à faire dépendre la vérité d'une foi créant son objet par une expérience tout individuelle et subjective; ce qui est la porte ouverte au spiritisme et à l'occultisme. Le formalisme empirique qui méconnaît la vie de la pensée se retrouve dans le développement de la logistique qui ne fait pas état du rôle des jugements sythétiques *a priori* dans les mathématiques. Dans l'humanisme de Schiller et l'empirisme critique de Hodgson, l'idéalisme et le criticisme ne sont encore qu'à l'état d'aspirations imaginaires. — Mais voici que surgit en opposition avec ces philosophies du donné, tout un mouvement néo-hégélien, sans sa préface kantienne, né de préoccupations théologiques que l'existence résiduelle et marginale du divin dans l'agnosticisme ne satisfait pas, et ayant aussi ses antécédents dans l'œuvre des Coleridge, des Carlyle et des Ruskin. Sterling pour qui Hegel a restauré le christianisme dans sa réalité spirituelle, a réellement vécu les origines kantiennes de Hegel pour comprendre ce dernier. Taggart, Green et Bradley interprètent l'hégélianisme en platonisme; la réalité ultime des choses est dans l'idée immobile, éternelle, que la dialectique retrouve par une marche transitoire, mais ne crée pas. L'éthique de Green s'élève d'ailleurs au-dessus du mécanisme par cette idée que toute existence naturelle est conditionnée par ce qui la dépasse. Pour Newmann, amené au catholicisme et au modernisme par les doctrines

hégéliennes, de même que pour Taggart et Green, la notion du développement inépuisable de l'idée est relative à la mentalité humaine finie; il est cependant plus près de la vérité hégélienne par l'idée de la réalisation progressive de la divinité. Chez Baillie qui représente la gauche hégélienne, le développement de la réalité se confond avec celui des formes du savoir, la distinction de l'objet en soi et de l'objet pour nous se réduisant à une fiction de l'intelligence. Pour l'Américain Royce la réalité est l'acte vital, individuel, de connaître en y comprenant le vouloir. Mais l'un et l'autre désagrègent l'unité de l'acte dans la pluralité du donné. Telles quelles les doctrines des Néo-Hégéliens ne le cèdent qu'au développement de la philosophie française et témoignent d'une supériorité marquée vis-à-vis de la philosophie germanique actuelle.

En Italie les philosophies de Bruno, Campanella, Vico, Rosmini, Gioberti ont été des philosophies anticipatrices par rapport aux grands systèmes. La physique et la politique naissent avec Galilée et Machiavel. L'historicisme de Vico dépasse le naturalisme humain de la Renaissance. Après une éclipse de la pensée Italienne coïncidant avec le *Risorgimento* Spaventa a été pour la pensée italienne ce que Lachelier fut pour la pensée française et Sterling pour l'Angleterre, mais son action ne s'est exercée efficacement que par ses continuateurs Croce et Gentile. La philosophie italienne de 1850 à 1860, représentée par Mamiani est qualifiée par R. de philosophie d'endormeurs. Plus tard Ardigò à construit un positivisme dualiste rappelant le *mind-stuff* de Clifford et dans lequel la notion *d'indistinct* remplace l'idée d'inconnaissable. Bonatelli et Cantoni s'orientent vers la philosophie de Lotze et reviennent aux formes analytiques *a priori* dont Kant s'était libéré. Varisco, d'une métaphysique de la monadologie peu cohérente s'élève par un retour à Rosmini au concept indéterminé d'être universel dans lequel s'exprime l'identité de la pensée et du pensé. Il a du moins entrevu dans le caractère créateur de l'affirmation le motif fécond de l'idéalisme absolu, le concept de la réflexion constructive, sans en approfondir toute la portée. En face de l'hégélianisme figé de Vera qui cristallise la doctrine du maître dans une nouvelle métaphysique de l'être, l'hégélianisme de Spaventa fut un hégélianisme personnellement vécu, inséré dans le courant de la pensée nationale où il apparut comme un achèvement de la doctrine de Gioberti. Spaventa donne au « je pense » de Descartes et de Kant toute leur portée; il a mieux compris qu'aucun penseur le caractère humain intérieur de l'absolu, idée dont Labriola a fait application à la critique du matérialisme historique. Pour de Sanctis, l'art, en un sens soumis à la contingence du temps, tire son éternité de cette contingence même, en tant qu'il individualise l'universalité de l'esprit. Ainsi Dante, Machiavel, Manzoni sont en dehors de l'histoire parce qu'ils ont des racines historiques dans leur temps. Croce a vu le caractère non pure-

ment représentatif de l'art, et qui dans la forme théorétique de l'esprit constitue le moment de la connaissance intuitive. Avec Gentile il oriente la philosophie italienne vers une doctrine de l'immanence qui serait un positisme vrai. Somme toute, avec Spaventa, la philosophie italienne aurait reçu de l'historicisme hégélien, l'enseignement de se ressaisir dans la continuité de ses penseurs nationaux, précurseurs, qui de Descartes, qui de Spinoza, qui de Kant, qui enfin de Hegel lui-même.

Dans cette confrontation des divers courants de la pensée contemporaine G. de R. a eu le mérite de poser nettement les termes du débat entre les divers naturalismes et empirismes et l'idéalisme. Pour partial et systématique que soit son critérium qui est après tout cependant le critérium de la philosophie pure, les rapports des doctrines et leurs physionomies ressortent véridiques de la critique qui les retient ou les rejette. Bien plus, une présomption en faveur de l'idéalisme cher à l'auteur se dégage de la discussion des doctrines nées de la dissolution du naturalisme, « intuitionnismes explosifs » dont l'exubérance stérile n'est pas sans affinité avec le sensualisme de la vie, mysticisme de dilettanti qui trompent le besoin métaphysique par la célébration du transcendant, mais ne pourront toujours l'égarer hors des voies d'un rationalisme positif.

J. Pérès.

Migael Asín Palacios. — Aben masarra y su escuela. Origines de la Filosofia Hispano-Musulmana. Madrid, imprenta Iberica, 1914, in-4°, 167 p.

S'inspirant des méthodes et de l'esprit de Menendez y Pelayo et de Ribera, M. M. A. P. s'est donné pour but de « projeter un rayon de lumière sur un point obscur et quasi préhistorique de la pensée musulmane-hispanique du xe siècle ». La doctrine d'Aben Masarra en effet ne peut être reconstituée qu'à travers les ouvrages de ses continuateurs. On connaît surtout de la philosophie judéo-arabe d'Espagne l'influence qu'Averroès et Avicenne exercent sur la scolastique, par cette raison que l'aristotélisme triomphe avec saint Thomas. Mais dans cette Espagne qui sous la domination arabe est tout à la fois la terre de l'orthodoxie intolérante et des hérésies mystiques, un autre courant est à signaler dont les infiltrations expliqueraient le panthéisme de Scot Erigéne, dont l'influence se décèle nettement dans l'école Franciscaine, chez Raymond Lulle qui ne connaît que le catalan et l'arabe, et chez Roger Bacon qui fait fi des livres latins, — et imprègne même plus ou moins consciemment au temps de la Renaissance la théosophie Kabbaliste de Pic de la Mirandole, Marcile Ficin, Cardan et Paracelse. Après la conquête arabe, chez les peuples soumis qui pensaient en chrétiens, en sectateurs de Zoroastre, en

israélites, le dogme mahométan, les systèmes helléniques se sont infiltrés sous forme d'hérésies dans la foi musulmane et ont remédié par une hétérodoxie rationaliste et mystique à la pauvreté philosophique, à l'agnosticisme brutal du Coran. La doctrine d'Aben Masarra est un ésotérisme interprétatif qui par un maniement habile de l'allégorie mystique, « escamote » la lettre du dogme devenu le symbole du panthéisme le plus radical. Quant à son contenu philosophique, c'est un syncrétisme d'origine alexandrine inspiré des ouvrages d'un pseudo-Empédocle, spécimen des compilations apocryphes où les Alexandrins mêlaient l'idéalisme de Proclus, les théurgies de Jamblique, les magies et les théosophies de la Perse et de l'Égypte sous le nom d'un sage de la Grèce ou même d'un fabuleux Hermès ; la légende musulmane vient y ajouter ses exagérations qui transforment le philosophe grec en un *Soufi* contemporain du roi David.

Les idées essentielles qui font l'identité du Masarrisme à travers le moyen âge sont : 1° l'idée éléatique de la simplicité de l'être premier auquel est déniée une activité s'exerçant hors de soi ; 2° le postulat très caractéristique d'une matière intelligible universelle puisé dans un passage peu connu des Ennéades ; cette matière régit le monde et est le trône de Dieu. Chez Abenarabi, de l'école d'Almeria, elle est comme la nuée ou la nébuleuse que transperce et illumine la lumière, symbole de la divinité ; 3° la thèse plotinienne des cinq premières émanations. — Le masarrisme est en somme une propagation du néo-platonisme sous les apparences d'une hérésie *Motazilite* et *Schiite* qui nie les châtiments de l'enfer et admet le libre arbitre. Cet ésotérisme réagit contre un islamisme figé dans une révélation unique, en admettant que le saint, l'inspiré, peut lui aussi participer au don prophétique, idée dont le mahdisme est la conséquence et la forme agissante. Ce rationalisme est en définitive une doctrine de purification et de perfectionnement individuels, mettant en œuvre, en imitation du monachisme chrétien les exercices spirituels et la vie érémitique afin de réaliser la vie unitive. Mais il a aussi un côté nationaliste qui s'accentuera avec la décadence de l'autorité des Khalifes. Avec la formation d'une école, sa transformation en secte, en confrérie, en milice religieuse, l'emprise politique et sociale d'un chef, d'un iman de la secte tel que Ismaël sous lequel se produit un schisme, a son point d'appui dans le pouvoir théurgique considéré comme l'attribut de la vie spirituelle parfaite, dans une règle et une hiérarchie monacales, et aussi dans des doctrines sur la propriété et l'union des sexes en lesquelles l'anarchisme instinctif des foules, aux époques troublées, vient se rencontrer avec l'indifférence du mystique aux intérêts du siècle, comme chez les cathares et les bégards.

L'influence des philosophies arabe et juive sur le monde chrétien ne daterait pas seulement selon M. P. de l'époque des traductions

tolédanes. Il y eut sans doute auparavant quelques travaux de traduction isolés et une pénétration sporadique des ouvrages juifs et arabes, tant était insatiable le désir de lectures nouvelles chez les scolastiques du xe et du xie siècle et la pénurie de livres. Cette opinion que l'auteur ne nous donne que comme une hypothèse, expliquerait le prestige exercé à cette époque par la science musulmane espagnole, mobile de voyages vers la péninsule de plusieurs penseurs du xe et xie siècle. En tout cas, dans cette très érudite recherche et pourrais-je dire « reconquête » des titres scientifiques de l'Espagne musulmane que les sentiments engendrés par les luttes de la *Reconquista* avaient contribué à faire tomber en déshérence et qui constitue une réaction justifiée, M. P. va sans doute un peu trop loin en faisant de son pays le presque unique transmetteur de la culture classique à l'Europe médiévale.

J. Pérès.

J.-B. Sabrié. — De l'humanisme au rationalisme, Pierre Charron (1541-1603). 1 vol. in-8° de la Collection historique des grands philosophes (Paris, librairie Alcan).

En raison de sa variété et de l'influence qu'elle a exercée, une étude sur l'œuvre de Charron était vraiment utile; et M. Sabrié a eu raison de consacrer à l'auteur de *La Sagesse* un volume rempli de recherches curieuses, où la pensée de l'auteur est bien mise en lumière, replacée dans son milieu; les citations, assez nombreuses, s'encadrent très bien dans l'analyse, et leur choix judicieux donne la vraie physionomie de Charron, qui fut théologien, prédicateur et philosophe.

M. Sabrié a divisé son étude en trois parties. La première partie (p. 19-161) est consacrée à l'homme; l'auteur y étudie minutieusement la vie de Charron, à Bordeaux où il fit la connaissance de Montaigne, à Angers, à Paris, à Cahors, à Condom.

La deuxième partie (p. 163-379) est consacrée à l'œuvre de Charron, considéré comme prédicateur distingué (*Les Discours Chrétiens*), comme apologiste (*Les Trois Vérités*), luttant contre les protestants, et enfin comme philosophe (*De la Sagesse*). Ce livre, le plus connu de ceux de Charron, est un traité de morale naturelle selon l'esprit de l'antiquité, une sorte d'encyclopédie de toutes les questions de l'époque; l'auteur y attaque les superstitieux, les formalistes, les pédants attachés à la philosophie du moyen âge, et tenant pour rien l'indépendance intellectuelle du sage. Il songe à une manière plus humaine de comprendre la religion, et voudrait séculariser la morale. Il n'a pas cru porter atteinte à la vérité révélée, et il affirmait qu'il faisait œuvre orthodoxe, malgré la malveillance des contradicteurs et des critiques. M. Sabrié pense que l'ouvrage de Charron était dangereux pour le Christianisme, car il enseignait le moyen de l'éliminer de la morale

et de la vie. En tous cas, malgré ses emprunts à des auteurs contemporains (Juste Lispe, Bodin, Du Vair), l'œuvre de Charron est originale; sceptique, il a employé le scepticisme comme une arme de guerre pour combattre le dogmatisme scolastique, trop attaché à la parole du maître, aux principes *a priori* et à une forme unique de civilisation. L'esprit humain doit se libérer de toutes les formes de pensée et d'action; et la morale est conçue comme indépendante des lois et des coutumes, et aussi de la religion. La morale de Charron est surtout stoïcienne; et sa conception de la religion contient des germes de déïsme.

Dans la troisième partie de son livre (p. 381-541), M. Sabrié étudie l'influence de Charron. Dès le début du XVIIe siècle, se manifesta une réaction énergique contre l'esprit de *La Sagesse*; mais, ce livre eut une influence considérable parmi ceux qu'on appelle les *libertins*, qui regardaient Charron comme un maître. Disons, en passant, que M. Sabrié a écrit des pages excellentes (394-423 sur la signification et la portée des expressions : *athée*, *libertin*, *déiste* à cette époque. Préféré à Montaigne, Charron fut, dès le début du XVIIIe siècle, considéré comme un produit de l'esprit philosophique. Aux éloges que lui décernent Bayle et le P. Buffier, M. Sabrié aurait pu ajouter que l'Abbé de Saint-Pierre mettait Charron au-dessus de Platon et d'Aristote (*Observations sur le progrès continuel de la raison universelle*; *Ouvrages politiques*, t. XI, p. 277); mais il a très bien indiqué que Rousseau aurait peut-être trouvé dans *La Sagesse* l'idée première du *Discours sur les sciences*, et du *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, sans parler des ressemblances qui se rencontrent dans l'*Émile*.

Le livre de M. Sabrié contient une abondante bibliographie, pour laquelle, nous aurions préféré l'ordre rationnel et chronologique à l'ordre dans lequel les livres ont été utilisés par l'auteur. Les ouvrages de Charron ne sont pas disposés suivant l'ordre de publication; et pourquoi mettre en tête l'édition de *Toutes les œuvres* qui est posthume? pourquoi, aussi, dans l'énumération des livres qui ont servi à l'interprétation de l'auteur, indiquer pêle-mêle les ouvrages anciens et les livres modernes? — Enfin l'Index alphabétique, très utile, rendrait encore plus de services, si M. Sabrié ne s'était pas contenté d'une énumération de chiffres et de renvois, mais si, à l'occasion de chaque nom, il avait indiqué, par un simple mot, quel sujet était traité à telle ou telle page, sauf, bien entendu, pour les cas où un nom est simplement cité au passage.

JULES DELVAILLE.

Notices bibliographiques

Marcelle Dontchef-Dezeuze. — L'IMAGE ET LES RÉFLEXES CONDITIONNELS DANS LES TRAVAUX DE PAVLOV. Préface de G. Bohn, 174 p. in-16. Paris, Alcan, 1914.

Le livre de Mme Dontchef-Dezeuze contient un exposé très intéressant des recherches de Pavlov et de ses élèves sur le réflexe salivaire, où on trouvera des détails encore peu connus en France sur la technique de ces expériences, mais dans ce que l'auteur y ajoute de son propre chef il y a de graves erreurs de méthode qui obscurcissent son exposé et rendent ses conclusions très incertaines. Elle a le tort notamment d'assimiler *tous* les facteurs psychiques dans ces expériences à la notion vague et incertaine d'une image mentale. S'il est intéressant et même nécessaire de rechercher à quoi se rapportent, chez l'homme, les images mentales, il est tout à fait hasardeux d'introduire cette donnée de la psychologie subjective dans les expériences de Pavlov sur les animaux. Peut-on parler d'une *image* gustative ou tactile chez le chien? Ici on peut parfaitement s'en tenir au terme objectif des traces cérébrales et ce n'est que chez l'homme que la question se pose à savoir si celles-ci correspondent à une image mentale. Par conséquent, tout en reconnaissant qu'on doit nécessairement arriver à envisager les réflexes psychiques de leur côté subjectif, nous trouvons que ce n'est pas à propos des expériences de Pavlov qu'il faut poser cette question, mais à propos des recherches de Bechterew sur les réflexes conditionnels chez l'homme, et qu'en le posant comme le fait ici l'auteur, on obscurcit les résultats des expériences sur les animaux.

Dans la seconde partie, où elle est livrée à elle-même, l'auteur perd, malheureusement, tout à fait le terrain de la science objective. Au lieu d'étudier le mécanisme des perceptions et d'arriver par là à celui des images mentales, elle se borne à les comparer les unes aux autres d'après leur contenu et n'arrive qu'à des rapprochements tout à fait vagues. Du reste, elle pèche aussi par une terminologie que les distinctions subjectives rendent peu précise et peu sûre. Quelle est, par exemple, cette opposition de l'*image affective* à l'*image de perception* qu'elle appelle aussi *image impliquée des perceptions évocatrices*? Il y a là beaucoup de maladresse et lorsqu'on voit qu'en fin de compte elle arrive simplement à conclure que « les conditions centrales » sont

ici les mêmes, on ne se sent pas le courage d'entrer plus loin dans le sens de ces formules si peu claires. En résumé, le problème connexe des images mentales est posé à faux et mal résolu, mais comme source d'information sur les travaux de Pavlov ce petit livre peut être consulté avec intérêt et profit.

N. Kostyleff.

Marguerite Evard. — L'Adolescente, *essai de psychologie expérimentale*, in-8°, Neuchâtel, Delachaux et Niestle. — Paris, Fischbacher, 1914.

Un problème complexe est traité dans ce livre par des méthodes élémentaires : des statistiques sur le poids, la taille des adolescentes de douze à seize ans, sur l'époque de l'apparition des menstrues, définissent « l'état physiologique »; des tests sur l'association des idées dont le mot-inducteur est donné, d'autres tests sur « l'évocation libre », par le moyen des « phrases libres », de « la chasse aux mots », des descriptions « mesurent » l'intelligence des sujets. L'attention, considérée à l'état pur, en l'absence de tout intérêt, est « mesurée » par des besognes fastidieuses : « copie d'un texte », « biffage de lettres » et il est prouvé par là qu'elle est tout de même en raison du « développement intellectuel ». La mémoire « immédiate » et « de conservation » est « mesurée » de même par d'autres tests. L'auteur « mesure » tout : « la volonté » par la résistance à « la suggestibilité », résistance qu'il établit par un « barème » ; « la personnalité », qui se dégage des tests précédents et se révèle originale ou banale, d'après les associations d'idées, le vocabulaire, etc. ; — « l'affectivité », qui se montre également dans le vocabulaire, les essais littéraires, la correspondance, les interrogatoires, etc. Toutes ces « mesures » particulières sont additionnées ou plutôt synthétisées dans une formule finale, que je donne par curiosité, comme caractéristique de la manière de l'auteur : $\frac{EP=0,70643(^2)1-2)}{\sqrt{N}}$. D'après cette formule, qu'on me dispensera d'expliquer, on pourra établir la *corrélation* entre les différentes facultés d'un sujet, donc sa caractéristique vraie. L'auteur donne des « portraits psychologiques » obtenus par cette méthode. Il a une telle foi en ses procédés qu'il change d'opinion sur la valeur intellectuelle de ses élèves, après examen de leurs tests; il n'en croit pas ses propres observations, obtenues autrement. C'est à peu près comme si l'examen graphologique d'une lettre d'un ami de vieille date m'amenait à changer d'opinion sur le caractère de cet ami. Je dirai nettement ce que je pense d'un tel livre, en dépit du respect que m'inspire un labeur consciencieux : la méthode employée fait illusion par son allure scientifique; elle est simpliste et décevante. Il y a plus de vérité psychologique dans les lieux communs d'Aristote et d'Horace sur

« l'adolescence » que dans ces expériences particulières, d'où l'on veut tirer une conclusion générale. La psychologie, la pédagogie ne sont pas des « sciences exactes » et ne veulent pas être traitées comme telles.

L. Dugas.

Carlos Rodriguez Etchart. — Psychologie énergétique. Paris, Marcel Rivière, 1 vol. in-12.

Dans un petit volume extrêmement clair, M. Carlos Rodriguez Etchart expose les théories relatives aux énergies potentielles et cinétiques, ainsi que l'histoire de la formation des courants nerveux.

Il annonce que ce petit volume fait partie « d'un plan de philosophie scientifique qui sera développé en quinze chapitres dont il publie aujourd'hui les six premiers ». Autant qu'on en peut juger par ce qui est déjà imprimé, cet ouvrage sera intéressant pour les savants et les philosophes ; mais il vaut mieux attendre, pour en faire l'analyse, que l'auteur ait fait connaître ses idées personnelles sur « les relations réciproques entre le physique, le psychique et la vie ».

Je me permets seulement de déplorer aujourd'hui que M. Etchart ait accepté comme intangible (p. 120), le dogme de *la destruction fonctionnelle* qui me paraît être la négation même de la Biologie.

Félix Le Dantec.

J. Müller-Lyer. — Phasen der Liebe. *Eine Soziologie des Verhältnisses der Geschlechter.* 1 vol. in-8°, 241 p. München, Albert Langen, 1913.

Ce volume fait partie d'un vaste programme d'études sociologiques basées sur la méthode des « phases et lignes de direction » dont l'auteur revendique la paternité. Partant des travaux d'Auguste Comte et de Karl Marx il constate l'impossibilité de tirer, de leurs prémisses, l'évolution de la vie sociale et propose, comme procédé plus sûr, l'étude des étapes parcourues dans le passé avec établissement, sur ces données, de lignes de direction servant à préciser la marche ultérieure de l'évolution. Après avoir étudié par ce procédé « les phases de la culture », « les formes du mariage » et « la famille », il s'attaque maintenant à l'évolution du sentiment amoureux.

Malheureusement il le fait trop en sociologue, négligeant tout à fait les facteurs psychologiques du problème. Voilà ce qui diminue grandement l'intérêt de son étude. Il juge, pour ainsi dire, extérieurement, distinguant ici, comme partout dans la vie sociale, trois époques : primitive, familiale et personnelle, avec subdivision de ces dernières en périodes : primaire, moyenne et tardive. On devine que le principal rôle revient ici à la position sociale de l'individu. Les

sentiments changent, naturellement, selon qu'il se sent membre d'un clan, membre d'une famille ou individualité autonome. Il en résulte des différences considérables dans sa manière d'être vis-à-vis du sexe opposé. Mais à côté de cela il y a les idées qui, dès la seconde étape de cette évolution, gagnent de plus en plus en importance, et il ne se donne pas la peine de les étudier. Cela fait son travail bien incomplet.

Un autre reproche que nous devons lui faire, c'est d'avoir mal classé les matériaux. Au lieu de réunir tout ce qui sert à caractériser le sentiment amoureux à chaque époque, il disperse les matériaux en étudiant leur évolution dans cinq rubriques différentes, selon qu'ils se rapportent aux motifs du mariage, à la manière de le conclure, à sa forme juridique et morale, à la situation de la femme et au maintien des bonnes mœurs. Ce système est tout à fait malheureux, car à force de retourner quatre fois de l'époque personnelle à l'époque primitive on perd tout à fait de vue les résultats acquis.

En résumé, il y a là des matériaux intéressants, mais incomplets et la synthèse en est trop fragmentaire pour donner aux lecteurs une évolution du sentiment amoureux, comme le promet le titre du volume.

N. K.

Warner Brown. — Habit interference in sorting cards. University of California Press, Berkeley, 1914.

L'expérience considérée dans cette étude a consisté à introduire le plus vite possible suivant un ordre déterminé les quatre couleurs d'un jeu de 52 cartes dans autant de boîtes. L'interférence d'habitudes a été produite par la substitution d'un ordre nouveau à un ordre antérieur. Parmi les résultats obtenus je citerai comme particulièrement intéressants les suivants relatifs à la formation de l'habitude en question : les personnes qui sont lentes au début manifestent en général une plus grande faculté de progrès que celles qui tout de suite travaillent rapidement; la répétition de l'acte a, par conséquent, pour effet d'atténuer les différences initiales entre les individus : certaines personnes, toutefois, réunissent l'aptitude au travail rapide dès le début et au progrès; en outre, la tendance des individus lents à rattraper les individus rapides disparait à un certain moment; ceux qui travaillent vite au début sont moins exposés aux erreurs que ceux qui sont lents : l'exactitude est donc associée à la vitesse.

B. Bourdon.

Revue des Périodiques

The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods.

(T. X., 1913).

Fr. J. E. Woodbridge : *The deception of the senses* (n° 1, p. 5-14). — L'apparence sensible doit être interprétée convenablement pour devenir une connaissance objective; les « erreurs des sens » se rapportent à l'action déterminée par les apparences des choses; mais la réalité échappe à l'expérience, et il est intéressant de constater la diversité des aspects que cette réalité inconnue peut prendre.

Gr. D. Walcott : *The essential of a first course in Ethics* (n° 1, p. 15-28). — La conscience individuelle et la conscience sociale doivent être étudiées en vue des réalisations possibles de l'Idéal (relatif au milieu actuel).

Arth. O. Lovejoy : *On some novelties of the new realism* (n° 2, p. 29-43). — Le réalisme est d'ordinaire dualiste; mais le néo-réalisme est moniste et ne parvient pas à éluder les objections tirées des « relations de temps », de l'existence dans la conscience et hors de la conscience.

C. I. Lewis : *Realism and Subjectivisme* (n° 2, p. 43-49). — Le réalisme est une doctrine négative ; il ne peut pas établir directement l'existence d'un réel indépendant de la connaissance.

G. Stuart Fullerton : *Percept and object in common sense and in philosophy* (n° 3, p. 57-64 et n° 5, p. 149-158). — Le sens commun admet l'identité de l'objet et du percept, mais reconnnaît l'indépendance des variations dans l'objet et des changements dans la perception; ne faut-il pas tenir compte de ces données vulgaires ?

B. H. Bode : *The method of introspection* (n° 4, p. 85-90). — L'introspection nous fournit une donnée *reconstruite* et non une donnée rendue plus claire par l'attention.

H. Allen Overstreet : *Philosophy and our legal situation* (n° 5, p. 113-130). — La pensée politique et législative a été imprégnée d'une fausse philosophie; il faut une philosophie « réajustée à la vie sociale », une théorie de la coopération opposée à l'ancien individualisme.

H. C. Stevens : *A peculiar collective illusion* (n° 5, p. 130-132). — Relation d'une illusion collective due à des conditions d'existence communes.

EDG. A. SINGER : *Man and fellow-man* (n° 6, p. 141-148). — L'homme isolé peut-il être étudié comme une réalité concrète? Il est juste d'appeler l'attention sur la « constitution sociale de la personnalité »; mais un esprit isolé a bien son importance.

F. KRUEGER : *Consonance and Dissonance* (n° 6, p. 158-160). — Les plus parfaites des consonances (unisson et octave) n'ont pas de différences de tons perceptibles; la dissonance consiste en un « unisson mal accordé ». Des tons successifs ne peuvent être dits consonants ou dissonants que par transfert du sens primitif.

J. E. BOODIN : *Individual and Social minds* (n° 7, p. 169-180). — L'âme collective a son unité et son identité, en un sens son immortalité; les esprits individuels sont des entités; chacun est un esprit social.

W. B. PILLSBURY : *Fluctuations of attention and the refractory Period* (n° 7, p. 181-185). — Les *pulsations* de l'attention discontinue (suivies d'un temps de relâchement) reviennent à environ 0",2; elles sont bien moins longues que les *vagues* de l'attention persistantes; les pulsations et les vagues se nuisent réciproquement; les premières seules dépendent de la circulation.

MORRIS RAPHAEL COHEN : *The New Realism* (n° 8, p. 197-214). — Le néo-réalisme est nettement intellectualiste, néo-scolastique; il est lié à un radical empirisme, anti-kantien (contre l'*apriorisme*); il est « technique » et complexe à l'excès.

ID. : *Jurisprudence as a philosophical discipline* (n° 9, p. 225-232). — Il faut examiner de nouveau le problème des fins sociales en ses rapports avec la loi, la morale et la vie collective.

B. K. BODE : *The definition of consciousness* (n° 9, p. 232-237). — Pas de conscience sans objet connu, sans corrélation entre les processus externes et internes, susceptible de donner le sentiment de l'adaptation personnelle.

CASSIUS J. KEYSER : *Multiple interpretations of postulate systems and the existence of hyperspace* (n° 10, p. 253-267). — On peut concevoir un espace à 4 dimensions, purement conceptuel, à l'imitation de l'espace à 3 dimensions; l'hyperespace ne peut pas avoir une existence différente de celle attribuée à l'espace ordinaire.

ALF. H. LLOYD : *Conformity, consistency and truth* (n° 11, p. 281-296). — L'homme est devenu de plus en plus un agent; la vérité s'est rapprochée du succès (instrumentalisme). « L'action créative est l'action vraie de notre vie moderne. » Le problème de la vérité est sociologique; l'idée vraie doit aboutir à l'action efficace pour tous.

W. FORBES COOLEY : *Can science speak the decisive word in theology* (n° 11, p. 296-301). — La théologie peut venir après la science, explorer le champ de l'intuition individuelle et de l'esprit personnel d'aventures.

WALTER B. PITKIN : *Time and the Percept* (n° 12, p. 309-328). — Le

percept n'est qu'une partie du concret ; la réalité du perçu diffère de celle du conçu ; elle contient des éléments empruntés à une expérience antérieure ; nous percevons des « masses d'événements » dans l'espace et le temps.

G. Clarke Cox : *The case method in the Study and Teaching of Ethics* (n° 13, p. 337-347). — L'étude des faits, dans ce qu'ils ont d'essentiel, et des appréciations (jugements de valeur), sans casuistique, est seule féconde en éthique. Le devoir se dégage des considérations d'intérêt et d'adaptation.

Isaac Husik : *Theory of independence* (n° 13, p. 347-353). — L'empirisme ne peut pas établir l'indépendance des objets par rapport à la conscience ; la relation conscience-objet ne se ramène pas à celle d'un objet avec un autre objet.

Warner Fite : *The social implications of consciousness* (n° 14, p. 365-374). — La conscience sociale est la « conscience mutuelle » des individus, qui ne supprime pas les fins personnelles et les obligations individuelles.

G. H. Mead : *The social self* (n° 14, p. 374-380). — La réflexion reconstruit le moi spontané, l'oppose à d'autres et amène la conciliation dans un « champ social objectif ».

W. B. Pitkin : *The empirical status of geometrical entities* (n° 15, p. 393-403). — Les entités géométriques ne sont pas toutes des constructions idéales ; par exemple les arguments contre la perceptibilité de la ligne droite sont insoutenables.

R. M. Ogden : *Content versus « Kundgabe » in introspection* (n° 15, p. 403-411). — Les termes communs évoquent des descriptions de l'attitude mentale (contenu conscient) ; les phrases, des rapports et des associations.

J. B. Watson : *Image and affection in Behavior* (n° 16, p. 421-427). — Les différents modes de l'activité psycho-motrice décèlent la pensée comme les états affectifs ; il faut donc étudier attitudes et façons de se comporter.

C. I. Lewis : *A new algebra of implications and some consequences* (n° 16, p. 428-438). — Exemples de l'application à la logique du symbolisme mathématique ; substitution des variables ou fonctions d'un système particulier aux termes qui les impliquent.

R. Barton Perry : *Some disputed points in neo-realism* (n° 17, p. 449-463). — L'égo-centrisme impliqué dans la pensée objective n'est pas essentiel, inéluctable (comme le montre d'ailleurs le sens commun) ; on ne peut pas prouver que la conscience est l'unique source de relations. L'idéalisme ne réussit pas mieux que l'objectivisme à expliquer les illusions et l'anormal ; la solution des problèmes de la perception implique des postulats plutôt réalistes.

Gr. D. Walcott : *Epistemology from the angle of physiological psychology* (n° 18, p. 477-483). — L'extérieur et l'interne se complètent ;

les deux séries de faits, l'une objective, l'autre subjective, sont également réelles.

H. L. Hollingworth : *A new Experiment in the Psychology of Perception* (n° 19, p. 505-509). — La perception de l'activité repose sur celle de l'être en repos : exemple typique de l'interprétation indispensable, de la mise en valeur du fait par l'expérience acquise et l'imagination.

Wendell T. Bush : *The Empiricism of James* (n° 20, p. 533-541). — Malgré sa termologie, son attachement au surnaturel, W. James fut fidèle sinon à l'empirisme radical, du moins à la « pure expérience » et à l' « humanisme »; il fut indépendant à l'égard des solutions traditionnelles.

A. O. Lovejoy : *Realism versus epistemological Monism* (n° 21, p. 561-572). — La question principale est celle de la nature des relations entre conscience et objets.

G. Santayana : *Dr Fuller, Plotinus and the nature of Evil* (n° 22, p. 589-599). — Le problème du mal se pose pour les théologiens, non pour les naturalistes, et pas même pour les platoniciens pour qui le mal est une privation.

Fred J. E. Woodbridge : *The Belief in sensations* (n° 22, p. 599-608). — La sensation n'est rien pour l'introspection; elle ne peut pas être l'objet immédiat de la conscience.

Josiah Royce : *An Extension of the algebra of logic* (n° 23, p. 617-633). — Le calcul de Boole, sous sa forme classique, semble infécond. Il a fallu en modifier les éléments pour lui donner plus de portée.

W. K. Wright : *The genesis of categories* (n° 24, p. 645-657). — On peut décrire l'évolution des catégories au point de vue pragmatiste. La catégorie de l'espace notamment doit beaucoup à l'évolution sociale de l'homme, en général on peut montrer l'origine « sociale et instrumentale » des concepts fondamentaux. La notion de vérité correspond plus à l'action collective qu'à la pensée.

H. B. Alexander : *Nature and human nature* (n° 25, p. 673-678). — Le dualisme bergsonien, la conception d'une évolution créatrice, correspondent au besoin de placer l'homme en dehors du reste de la nature. La structure spirituelle, la civilisation, mettent l'homme hors de l'échelle animale; la « spiritualité humaine » est « exotique » et libre.

Douglas C. Makintosh : *Is « realistic epistemological monism » inadmissible?* (n° 26, p. 701-710). — Si la conception d'une activité psychique créatrice était étendue à la sensation, et si l'on faisait dépendre l'existence des relations des tendances et desseins humains, on ferait un pas vers la solution du problème épistémologique (conflit entre les dualistes et les néo-réalistes).

H. Rutg. Marshall : *Is psychology evaporating?* (n° 26, p. 710-716). — Les « behavioristes » qui prétendent étudier seulement les manières

d'agir ou attitudes ou « comportements » ne sauraient réduire toute la psychologie à leur science objective.

ELIOTT PARK FROST : *The belief in consciousness* (n° 26, p. 716-719). — La prise de conscience (consciousizing process) plutôt que la conscience, suit la modification biologique; ainsi le processus biologique aboutit à la sensation, deuxième moment de la prise de conscience. L'introspection ne nous fait pas connaître le premier moment.

G.-L. DUPRAT.

The British Journal of Psychology.

(Vol. VI, 1913, I, II.)

I. — G. DAWES HICKS : *Sur la nature et le développement de l'attention* (1-26). — L'attention est la pierre d'achoppement de la psychologie, a dit Ebbinghaus, qui se plaint que nulle part, surtout dans le système associationniste, on ne lui ait donné la part qu'elle méritait. D. H. se propose de reprendre le problème, en évitant surtout de faire de l'attention une sorte de faculté à l'ancienne mode; pour ce, il suivra le développement génétique.

L'attention sort de l'inattention par une simple différence de degré, il faut en saisir l'origine au point où elle ne se différencie encore pas sous l'une des trois directions : connaissance, sentiment, effort; c'est la simple appréhension. Plus haut, elle devient l'attention proprement dite, où, sous sa forme primitive, les mouvements ont une importance capitale; sous sa forme secondaire, c'est l'intérêt qui intervient; au sens d'effort correspond l'attention volontaire ou réfléchie.

H. J. WATT : *Psychologie des mouvements dans la vision* (26-43). — M. M. Vohlgemuth et M. Wertheimer viennent de publier l'un l'*Effet consécutif à la vue du mouvement*, l'autre des *Recherches expérimentales sur la vue du mouvement*; tous deux s'accordent à rejeter absolument les explications psychologiques pour se cantonner dans la physiologie. H. W. commence par examiner leur travail, dont il ne conteste pas la précision; il recherche ensuite quel est l'apport des éléments de conscience dans les perceptions analysées, et conclut que la nature de l'état, consécutif à la vue du mouvement, en fait une conscience analogue à celle de mouvement et d'ordre; tandis que les corrélations établies entre le mouvement objectif et ce qui s'ensuit en nous, conduisent à admettre que les deux éléments (base physiologique et motion) sont bien connexes, et dépendent bien du coefficient physiologique, mais pour l'ordre, et non pour l'intensité. En fin de compte, l'explication dernière doit être psychologique.

CARVETH READ : *Psychologie comparée : sa méthode* (44-59). — Étude des positions qu'il faut prendre si l'on veut rechercher dans les ascen-

dants l'explication des états psychiques de l'homme actuel. Difficultés de la psychologie animale et nécessité de l'établir.

J. C. Flügel : *Quelques observations sur la fatigue locale dans l'illusion de perspective à retourner* (60-77). — La fatigue varie selon les sujets, selon le sens des changements, certaines formes de perspective fatiguant plus que d'autres; la fatigue causée par la même perspective varie d'ailleurs d'un individu à l'autre; il semble qu'elle soit exclusivement spécifique, et sans connexion avec les facteurs qui déterminent la direction de l'attention.

Sh. Dawson : *Discrimination monoculaire et binoculaire de la clarté* (78-107). — Après avoir décrit son appareil et sa méthode, D. explique comment il a calculé les résultats. Avec soin, il insiste sur les remarques que lui a fournies l'interrogation des sujets, et recherche sur quoi ils s'appuient pour juger leurs impressions objectivement exactes. Il considère si l'appréciation de la perception binoculaire est exacte; si les images visuelles flottent; si les éléments connexes de l'image droite et de l'image gauche apparaissent ou non ensemble; s'il s'écoule entre les mouvements de leur apparition un intervalle augmentant l'intervalle durant lequel chaque élément de l'image binoculaire est présent à la conscience; tout cela permet d'apprécier la fréquence des indications exactes, la certitude des jugements, et la valeur des temps de réaction.

St. Wyatt : *Recherches quantitatives sur les opérations mentales élevées* (109-113). — W. reprend la question des tests scolaires; il la conduit d'une façon assez méthodique; la manière dont il a classé et étagé les épreuves, des inférieures aux plus élevées, paraît devoir donner des résultats plus précis que ceux qu'on a obtenus jusqu'ici.

II. — Ch. Myers; Dawes Hicks; H. J. Watt; W. Brown : *Les différences d'intensité des sensations sont-elles quantitatives?* (I; II; III; IV : p. 137-189). — Les membres de la Soc. angl. de Psychologie ont pris l'habitude de donner à certains groupes d'entre eux des questions à élucider; chacun expose sa thèse, et le rapporteur résume et critique les résultats de la discussion. C'est de cette façon que les auteurs de ces quatre études sur le même sujet ont abordé la question : « Les différences d'intensité de sensation sont-elles quantitatives? » Chacun l'a vue à son point de vue : mais généralement ils ont trouvé que les termes de la question ne correspondaient pas à la réalité, si toutefois on donne à quantité son sens usuel. B. conclut cependant que du moment que les éléments sensoriels peuvent être dits *plus* ou *moins*, les mesures de quantité ont droit d'intervenir.

C.-W. Valentine : *Appréciation esthétique des intervalles musicaux par des écoliers et des adultes* (190-216). — V. se demande si l'on peut classer les enfants pour le son comme Bullough l'a fait pour les couleurs. Après avoir rappelé que les Grecs goûtaient surtout l'octave; le moyen âge la quinte; l'époque actuelle la tierce, il expose ses expé-

riences et conclut : 1° que généralement on juge plutôt d'après la note la plus haute que d'après la plus basse ; 2° que c'est la tierce qui paraît la plus agréable aux adultes ; 3° que les enfants avant neuf ans ne préfèrent guère l'accord au désaccord ; mais vers douze ou treize ans, se rapprochent des adultes. Il ne semble pas d'ailleurs que cette formation dépende de l'évolution intellectuelle, ni de l'acuité auditive.

God. Thomson : *Note sur l'erreur probable de la formule d'Urban pour la méthode des plus petites différences perceptibles* (217-222). — T. critique au nom des principes de l'algèbre les formules d'Urban.

W. Brown : *Influence des « Observational errors » et autres facteurs sur les coefficients corrélatifs en psychologie* (223-238). — Le grand nombre des recherches sur les corrélations mentales publiées depuis trois ans, a décidé B. à donner quelques formules directrices, moins compliquées que celles d'Urban.

H.-J. Watt : *Principes généraux d'un système de nos sensations* (239-260). — Les principes sont nécessaires à l'avancement des sciences : l'étude des sensations a surtout besoin d'être systématisée ; W. propose une sorte de cercle de sensations, analogue au cercle chromatique, et grâce auquel tous les éléments sensoriels pourraient être réduits à un certain nombre de types. En poussant ces principes, il espérerait aller jusqu'à voir la séparation du subjectif et de l'objectif.

Dr Jean Philippe.

Rivista di Psicologia

(*Già Rivista di Psicologia applicata.* Mars 1913 à Février 1914.)

F. del Greco : *Mysticisme et criminels ou héros politiques.* — Chez le héros, l'apôtre, l'idéal religieux ou social, plutôt inspiration que doctrine, se traduit par un sentiment de présence. Un subjectivisme profond, mécontentement ou attente, se tourne en intuition dont le mode de réalisation varie suivant la nature de l'objet de la méditation, mystique, moral ou pratique, suivant la normalité, le degré de culture se prêtant plus ou moins à la correction de l'expérience externe. Chez certains criminels politiques, la violence féroce des instincts fait bloc avec les idées meilleures où elle trouve sa justification. Dans la trame du génie les anomalies psychiques s'enchevêtrent avec les aspects les plus normaux ; la notion de normalité est elle-même relative ; on ne peut juger d'autres temps et d'autres milieux à la mesure de notre mentalité.

C. Giachetti : *Le plagiat du point de vue psychologique.* — Le plagiat non intentionnel s'expliquerait par une mémoire et peut-être une reproduction inconsciente, par un phénomène de syntonie entre musiciens traitant le même motif, par des affinités sympathiques d'inspiration, par le sentiment que la matière inventée est peu de chose en

comparaison de la forme surtout quand le plagiat s'exerce d'une langue dans une autre (cas de d'Annunzio). En fait le compositeur, qui attache plus d'importance à l'harmonie qu'à la mélodie peut ne pas se rendre compte d'un plagiat plus sensible au profane qui n'a que la mémoire du motif mélodique.

R. Brugia : *Le mécanisme de l'hallucination dans l'épilepsie.* — Si l'on admet que l'hallucination se produit par reflux de l'onde nerveuse des centres psychiques aux centres perceptifs, la condition en est dans un affaiblissement de l'idée et un relâchement du frein volontaire se traduisant indistinctement dans le sommeil et l'épilepsie par l'hallucination et l'impulsivité motrice. Parler d'une excitabilité insolite des centres perceptifs ou d'irritations morbides ne répond pas aux conditions dans lesquelles se produisent les hallucinations du rêve. Il faut parler plutôt de désintégration. Les voies maîtresses de la pensée sont fermées ou détruites. L'énergie des centres intellectuels libérée, suit la voie du moindre effort, et donne lieu à des réactions convulsives. C'est l'affolement de la pendule privée de balancier. Tout stimulus qui paraît irriter les organes périphériques agit indirectement par paralysie des centres d'inhibition.

C. Giachetti : *Le mensonge pathologique et constitutionnel.* — Le mensonge serait plutôt qu'un instinct inné, contrairement à l'opinion de Delbrück, une nécessité de la vie sociale. Dans un ordre d'idées plus général il est, pour O. Wilde, synonyme de poésie. Pour Nietzsche les jugements synthétiques a *priori* appartiennent à la catégorie des mensonges vitaux. Pour Gœthe, l'art est une sublimation de dispositions enfantines au mensonge. Il y a en littérature un type du menteur, le Dorante de Corneille et le Lelio de Goldoni. Dans l'hystérie, névrose classique du mensonge, le mensonge a pour cause les oscillations du caractère et surtout du sens moral, la simulation ayant pour mobile des impulsions inconscientes d'origine sexuelle, le besoin de justifier un acte accompli sous l'influence d'un motif inconscient; enfin il réalise aussi, par voie de feinte et d'exagération, un moyen d'expression indirecte, les assertions de l'hystérique n'étant pas prises au sérieux. Si les hystériques mentent souvent de bonne foi, le mensonge constitutionnel par contre est déterminé par l'intérêt, suivant l'aphorisme d'après lequel « tout menteur est voleur ». Différent de la pseudologie imaginative et du penchant de l'enfant à la fiction, il implique une lacune du sens moral; le degré d'inconscience y peut varier jusqu'à confiner au mensonge pathologique.

S. de Sanctis : *Du rêve.* — Les expériences de Mourly Vold en cette matière visent à déterminer la part d'action du stimulus proprement dit, indépendamment de tout rôle de la suggestion, dans les excitations produites sur les muscles et la peau du dormeur; elles étudient aussi les effets de stimulation fortuite. Pour des excitations faibles, l'objectivation de l'image tactile dans un autre sujet montre que le terme de

référence des sensations éprouvées est dans les perceptions visuelles. La bouche ouverte peut provoquer la représentation de la bouche ouverte d'un autre sujet. Les représentations de paroles que suggèrent de faibles mouvements ou l'attitude de la bouche, peuvent être soit vocales, soit acoustiques. Il peut y avoir représentation verbale d'une chose vue, supposant par conséquent une action contemporaine des centres de la vision et de la parole. L'absence de lien logique entre les paroles peut s'expliquer par une excitation simultanée de deux parties des centres de la parole ou par l'assonance, mais aussi par une excitation périphérique se produisant d'après les sons qui correspondent à telle ou telle position de la bouche et de la langue, et réagissant sur les centres du langage.

F. Bovet : *En quoi consiste le sentiment du devoir?* — C'est, en retournant l'idée de Kant, le prestige de la loi morale qui s'explique par le prestige de la personne qui inculque cette loi morale ou s'offre en exemple. Comme consigne sociale, le devoir émane des conducteurs d'hommes. Son point de départ est dans des sentiments de valeurs que la raison universalise. C'est dire que le mystère du devoir n'a rien que d'humain. Pour les chrétiens eux-mêmes c'est le commandement ou l'enseignement d'un homme qui parlait avec autorité, et dont les âges suivants subissent encore le prestige.

G. C. Ferrari : *Psychologie animale.* — Après les chevaux d'Elberfeld, le chien de Mannheim; ses réponses sur le catéchisme, ses définitions Averroïstes de l'animal et de la mort, rappelant les consultations des tables parlantes, même en les réduisant à des réminiscences de choses entendues, sont, comme les calculs des chevaux, choses trop étrangères aux intérêts fondamentaux de l'animal pour présenter le moindre caractère de spontanéité. La sympathie avec l'objet de l'observation, nécessaire sans doute, est trop vive chez certains auteurs (notamment Mackenzie), dans la relation de ces faits merveilleux, bien que l'on puisse admettre un progrès de la mentalité de l'animal dans sa compréhension du langage humain, au moins par sa face émotive, limité toutefois à ce qui concerne ses fins propres.

J. Pérès.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME LXXVIII

Cellérier. — L'Intérêt. 491
Draghicesco. — Essai sur l'interprétation sociologique des phénomènes conscients. 225, 305
Duprat. — Les fondements du caractère. 428
Lalo. — Programme d'une Esthétique sociologique. 40
Le Dantec. — La conscience épiphénomène. 113
Ossip-Lourié. — La graphomanie 393
Paucot. — Expliquer et comprendre. 285
Philippe. — Autour du sens musculaire. 1
Revault d'Allonnes. — Les troubles de l'intelligence. 469
Ribot (Th.). — La logique affective et la psycho-analyse. . . . 144
Seliber. — La pensée russe présente-t-elle des tendances originales en philosophie? 162, 251
Truc (Gonzague). — Grâce et Foi. 52

OBSERVATIONS ET DOCUMENTS

Bourdon. — Quelques expériences sur la localisation spatiale. 192

REVUES CRITIQUES

Belot. — James H. Leuba. La psychologie des phénomènes religieux. 71
Bourjade. — Walther Schmied-Kowsarzik. Umriss einer neuen analytischen Psychologie und ihr Verhältnis zur empirischen Psychologie. 345

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Ach (Narziss). — Ueber die Erkenntnis a priori, insbesondere in der Arithmetik. 465
Adickes. — Ein neu aufgefundenes Kollegheft nach Kants Vorlesungen über physische Geographie. 372
Bardonnet. — L'Univers-Organisme 446
Bizarri (Romualdo). — Studi sull' Estetica. 205
Bjarnason. — Jean-Marie Guyau. Exposition et critique de sa philosophie. 467
Blondel. — La conscience morbide. 356
— La psycho-physiologie de Gall. 207

Brown (Warner). — The judgment of very weak sensory stimuli. 211
— Habit interference in sorting cards. 535
Cartault. — L'intellectuel. 367
Carus. — Nietzsche and other exponents of individualism. . . 460
Chatterton-Hill. — The sociological value of christianity. . . . 105
Coffin. — The socialized conscience. 212
Cornford (Macdonald). — From religion to Philosophy. . . . 515
Dauzat. — Le sentiment de la nature et son expression artistique. 203
Dewey. — L'école et l'enfant. 208
Dontcheff-Dezeuze. — L'image et les réflexes conditionnelles dans les travaux de Pavlov. 532
Driesch (Hans). — The problem of Individuality. 214
Etchart. — Psychologie énergétique. 534
Evard (Marguerite). — L'adolescente 533
Festugière (Dom). — La liturgie catholique 375
Fiessinger. — La formation des caractères. 92
Finot. — Progrès et bonheur. 370
Fouillée. — Esquisse d'une interprétation du monde. 196
Fries. — Philosophische Rechtslehre 462
Galli (Gallo). — Kant e Rosmini. 374
Gassmann und Schmidt. — Das Nachsprechen von Sätzen in seiner Beziehung zur Begabung 217
Gentile. — La riforma della Dialettica hegeliana. 273
Halbwachs. — Essai sur Quetelet et la statistique morale . . . 101
Ingenieros. — Principes de Psychologie biologique 80
Kammel. — Ueber die erste Einzelerinnerung 217
Le Bon (Gustave). — La vie des Vérités 296
Le Dantec. — La « mécanique » de la vie. 451
Le Savoureux. — Le Spleen 95
Lévi (Sylvain). — Mahayâna-Sûtrâham Kâra. 458
Lévy (Eugène). — L'Évangile de la Raison : le problème biologique 102
Mondolfo. — Il materialismo storico in Engels 519
Müller-Lyer. — Phasen der Liebe. 534
Naville (Hélène). — Ernest Naville 454
Nelson. — Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries . . 372
Palacios. — Aben Masarra y su escuela. Origines de la filosofia hispano-musulmana 528
Pascal (Blaise). — Œuvres complètes. 461
Piat. — Quelques conférences sur l'âme humaine. 202
Pick. — Die agrammatischen Sprachstörungen. Studien zur psychologischen Grundlegung der Aphasielehre. 97
Plessner. — Die wissenschaftliche Idee 454
Révész (Géza). — Zur Grundlegung der Tonpsychologie. . . . 215
Ritter et Preller. — Historia philosophiæ græcæ 461

Ruggiero. — La filosofia contemporanea 524
Sabrié. — De l'humanisme au rationalisme. 530
Schelling. — Briefe über Dogmatismus und Kritizismus. . . . 464
Scholz. — Die Religionsphilosophie des Herbert von Cherbury. 466
Secrétan (**Henri-F.**). — La population et les mœurs 364
Squillace (**Fausto**). — La moda 108
Turro. — Les origines de la connaissance. 513
Vaihinger. — Die Philosophie des Als Ob. 84
Valdour. — La méthode concrète en science sociale 213
Villey. — Le monde des aveugles 516

REVUE DES PÉRIODIQUES

Archiv für Religionspsychologie. 223
Hibbert Journal 384
L'*Année philosophique* 301
La Critica 386
Mind 219
Rivista di filosofia 387
Rivista di psicologia. 542
The American Journal of Psychology 380
The british Journal of Psychology. 540
The Journal of Philosophy, Psychology and scientific Methods. 536
The philosophical Review 378
Travaux du Laboratoire de Stanford University 381
Travaux du Laboratoire de Wassar College. 382
Zeitschrift für Individualpsychologie.. 110

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

B
2
R4
t.78

Revue philosophique de la France
et de l'étranger

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY